

University of Groningen

De Romeinse matronen en hun slavinnen

Bremmer, J.N.

Published in:
Utrechtse historische cahiers

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1982

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Bremmer, J. N. (1982). De Romeinse matronen en hun slavinnen: mythe en rite van een Romeinse 'rite of reversal'. *Utrechtse historische cahiers*, 3, 40-78.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

DE ROMEINSE MATRONEN EN HUN SLAVINNEN: MYTHE EN RITE VAN EEN
ROMEINSE RITE OF REVERSAL (III)

Bezig zijn met feesten van de Klassieke Oudheid gaat terug op een eerbiedwaardige traditie¹. Wanneer de *Alttertumswissenschaft* in het begin van de negentiende eeuw het systematisch bestuderen van de gehele oudheid ter hand neemt, loopt de bestudering van de godsdienst weliswaar nog even achter, maar rond 1900 is al het dan bekende materiaal over Griekse en Romeinse feesten verzameld. Hoewel deze studies nog steeds waarde hebben door hun materiaalverzameling - al hebben sindsdien inscripties en papyri menig aanvullend gegeven opgeleverd - is toch hun hermeneutisch kader volledig verouderd. Vrijwel uitsluitend steunen deze studies op het Mannhardt/Frazer paradigma dat in zo goed als alle feesten betrekkingen met vruchtbaarheid en de agrarische wereld zag². In de decade na de eeuwwisseling komt daar dan het idee van ritën als middel tot afweren van boze geesten bij, maar dan is de maat vol³. Tot het midden van de jaren zestig zal de gemiddelde classicus met deze geestelijke bagage de klassieke feesten benaderen, en de classici van de oudere generatie doen het nog steeds, getuige recente studies van de feesten van Athene en Rome⁴. Dat wil niet zeggen dat dit heersende paradigma niet zijn outsiders kende. Zeker, individualistische geleerden als Jane Harrison, Karl Meuli en Louis Gernet hadden ook oog voor andere factoren, maar hun geschriften hadden de invloed van de roepende in de woestijn⁵.

Pas in het midden van de jaren zestig komen er belangrijke nieuwe studies die het Griekse materiaal bekijken vanuit sociologische, ethnologische en structuralistische invalshoeken⁶. Dit heeft geleid tot een geheel gewijzigde situatie waarin het volledige materiaal opnieuw geanalyseerd wordt - een monnikenwerk dat nog lang niet afgelopen is. Deze frisse wind heeft het Romeinse materiaal nog niet bereikt. Waar de Griekse godsdienstgeschiedenis bruist van leven, is de Romeinse op sterven na dood. Het lijkt wel of de veel kariger gegevens de geleerden hebben afgeschrikt om zich met Rome bezig te houden. De kleine Gideonsbende die het toch doet is bovendien voor een deel verknoeid omdat men te slaafs Dumézil volgt, een geleerde met onbetwistbare verdiensten en nog meer verbeeldingskracht. Het is echter wel degelijk mogelijk om ook het Romeinse materiaal met nieuwe ideeën te analyseren, zoals ik met deze bijdrage

hoop te demonstreren.

Het onderwerp van mijn analyse is een feest van de Romeinse matronen en hun slavinnen, dat het uitvoerigst wordt beschreven in Plutarchus' *Leven van Camillus* (c. 29). Ik geef het wat verkort weer:

Nadat de Galliërs de kracht van Rome hadden uitgeput, maakten de omwonende Latijnen van de zwakte gebruik om een leger uit te rusten dat zijn kamp vlak bij de stad opsloeg. Ze berichtten de Romeinen dat ze de oude verwantschap wilden herstellen en dit bevestigden door een huwelijk met Romeinse maagden en weduwen, zoals eens de Sabijnen hadden gedaan. Toen de Romeinen aarzelden of ze ook een Zeger zouden uitrusten, of hun vrouwen zouden overgeven, adviseerde het dienstmeisje Philotis de volgende List. Ze moesten haar en andere slavinnen, opgetuigd als vrije vrouwen, naar de vijand sturen; vervolgens zou zij in de nacht een vuursignaal geven, waarop de Romeinen met de slapende vijanden zouden kunnen afrekenen. Zo gezegd, zo gedaan. Philotis geeft het signaal vanaf een wilde vijgeboom die van achteren met kleden was afgeschermd. De Romeinen vallen hun nietsvermoedende vijanden aan, winnen en vieren het feest van de Nonae Capratinae ter herinnering aan deze overwinning. Op dat feest gaan ze eerst de poort uit terwijl ze elkaar bij heel gewone namen noemen, zoals Jan, Piet of Klaas. De dienstmeisjes lopen prachtig gekleed rond en schertsen met wie ze ook maar tegenkomen. Ook houden ze een schijngevecht met elkaar. En terwijl ze feesten zitten ze in de schaduw van de takken van een wilde vijgeboom. De dag zelf wordt de Nonae capratinae genoemd naar de vijgeboom, capricus, waarvan het dienstmeisje de fakkel omhoog hield.

De aetiologische legende (mythe) van dit feest wordt ook door andere auteurs vermeld maar zonder echt significante varianten. De vijand mag soms Galliër heten, of het dienstmeisje dat de list bedenkt Tutula, maar deze narratieve varianten voegen aan het karakter van de legende niets toe. Wat het feest zelf betreft, geven andere auteurs echter nog wel belangrijke aanvullingen. Buiten de stad werden de vrouwen onthaald door de mannen in hutjes gemaakt van de takken van de wilde vijgeboom. De meisjes gingen al bedelend rond, zoals kinderen op Sint Maarten, en samen met de vrouwen sfferden ze aan Juno Caprotina, een offer waarbij het sap van de boom, 'melk' genoemd, geplengd werd.

Wanneer men nu de drie handboeken van de Romeinse godsdienstgeschiedenis over dit feest raadpleegt is het eerste dat opvalt de onvolledige weergave van de gegevens⁹. In een te verwachten Pavlov reactie geven ze alle drie het offer waarbij de 'melk' van de boom gebruikt werd. Ook ontbreekt bij geen het schijngevecht. Maar wat betreft de andere details is men zeer onvolledig, zoals uit de volgende opsomming van de missende elementen mag blijken:

- Wissowa: het bedelen, de verwisseling van de kleding;
- Latte: het gefeest worden, het schertsen met mannen,
- Dumézil: het gefeest worden, het bedelen, de verwisseling van de kleding, het schertsen met de mannen.

Deze onvolledige presentatie van het materiaal verhinderde de auteurs echter niet om apodictisch de zin van het feest te openbaren, waarbij de eensgezindheid nogal opvallend is. Wissowa concludeerde *"da die Feige eine acsgepragt obscoene Bedeutung hat und das atlbekannte Abbild des weiblichen Geschlechtsteiles ist, so liegt die Beziehung des Festes zum Frauenleben völlig klar"*. Ook Latte zocht het in deze richting. Volgens hem bestond het schertsen met de mannen uit het slaan met vijgetakken en *"man erkennt unschwer den Schlag mit der Segensrute"*. Verder wijst de enge verbinding van Juno met de vijgeboom natuurlijk op vruchtbaarheid daar de boom *"Symbol der Fruchtbarkeit"* is. Dumézil tenslotte, hoewel vanwege zijn Indo-Europese fixatie wat meer immuun voor de vruchtbaarheidsinterpretatie, concludeerde toch ook in dezelfde richting: *"Figuiier, bouc (capra uit Nonae Capratinae betekent 'bok'); l'animal comme le végétal fournissant beaucoup à la symbolique de la sexualité"*.

Het merkwaardige van deze interpretatie is dat men totaal voorbijgaat aan het feit dat de wilde vijgeboom helemaal geen vrucht gaf en dus moeilijk als een symbool van vruchtbaarheid kan gelden. De oplossing moet dan ook in een andere richting gezocht worden. Eén van de meest opvallende kanten van het feest was de verwisseling van de kleding tussen de gegoede Romeinse dames, de *matronae*, en hun slavinnen - althans het lijkt aannemelijk dat de matronen de kleren van hun slavinnen hebben aangetrokken daar deze die van de *matronae* aan hadden (zie de tekst van Ausonius, geciteerd in noot 7). Deze 'omkering' wijst in een zeer specifieke richting, namelijk die van de zogenaamde *rites of reversal*. Sinds de jaren vijftig hebben antropologen de aandacht gevestigd op die rituelen waarin de acteurs een rol aannemen die hun in normale tijden niet toekomt: vrouwen die zich gedragen als mannen, slaven als heren, pries-

ters als bisschoppen, enz.¹⁰. Het is evident dat de *Nonae Capratinae* ook bij deze categorie hoort: de dienstmeisjes mochten voor één dag in het jaar zich opdoffen als hun meesteressen. De volgende dag was het weer de gewone oude plunje.

In ons geval spitst de omkering zich toe op de kleding - één van de meest duidelijke *statusmarkers* in de oudheid. Het verschil in kleding was een zeer efficiënte manier om het onderscheid in rang en status te benadrukken. Zo waren de Spartaanse Heloten niet alleen verplicht dierenvel- len te dragen - dat gold ook voor andere onderworpen volken - maar bovendien moesten ze een hoofddeksel dragen van de huid van de verachtte hond¹¹. Een reactionair maar intelligent geschrift uit de tweede helft van de vijfde eeuw voor Christus klaagde erover dat in Athene de slaven qua kleding nauwelijks meer te onderscheiden waren van de armere lagen van de vrije bevolking, wat impliceert dat dit vroeger wel het geval moest zijn geweest¹². In Rome schreef Cato ook het minimum aan kleding aan de slaven voor; bovendien moest men de oude kleding innemen en daar weer lapjeskleding, *cento*, van maken ...¹³. In de keizertijd was het verschil in kleding tussen vrije en slaaf nauwelijks meer te onderscheiden, maar dat zal wel alleen voor de stadsslaven van de rijken hebben gegolden¹⁴. Ook in de slavenstaten van het Amerikaanse Zuiden was er een groot verschil tussen de *field hands* en de huisbedienden, van wie een Engelsman noteerde dat de rijke planters *"feel as natural a pride in having their personal attendants to look well in person and in dress, when slaves, as they do when their servants are free"*. Maar in 1740 nog stelde de slaven-code van Carolina ruwe kleding verplicht voor de slaven en kregen in het gehele Zuiden de *field hands* een uiterst magere kledingtoelage¹⁵. Hoe minimaal het verschil misschien ook werd, geheel opgeheven zal het nooit zijn en op de Saturnalia - de carnavaleske *rite of reversal* van de Romeinse slaven bij uitstek - trokken de slaven ook de kleding van hun heer aan¹⁶.

Ook de Romeinse dienstmeisjes hadden een specifieke uitrust^{ing}, de *vestis ancillaris*¹⁷. Er wordt ons verder niets over dit kleed meegedeeld maar het zal stellig niet zijn aangepast aan de laatste mode. Over de kleding van de matronen zelf zijn we veel beter ingelicht. Zij droegen een kleed uit één stuk met kimonouwen, de zogenaamde *stola*, waarvan de onderste rand speciaal bestikt was. Rond de tweede Punische oorlog was dit kleed voorzien van purper en bovendien waren de matrones rijk voorzien van juwelen: de rijke Romeinse dames lieten het breed hangen

De kleding is echter maar één aspect van de omkering. In plaats van zelf te bedienen werden de dienstmeisjes nu onthaald door de matronen (of de mannen - de tekst maakt het niet duidelijk), zoals vaders soms op moederdag hun vrouw onthalen, en koninginnen tegen Kerstmis voor hun personeel chocolademelk inschenken. Waar normaal de vrouwen zich zedig moeten gedragen lopen ze nu rond terwijl ze grappen maken met mannen: zo'n *joking relationship* was voor vrouwen ongehoord. Ook het schijngevecht is typerend voor dergelijke carnavaleske feesten. In zijn belangrijke studie van de volkscultuur heeft Peter Burke erop gewezen dat bezigheden 'zoals schijnbelegeringen, schijntrouwerijen of schijnrechtszaken, een vast onderdeel van het gebeuren uitmaken. Burke ziet in de gevechten een ritualisering van gevoelens van agressie'¹⁹. Deze verklaring lijkt me niet onaannemelijk voor een feest maar er zit misschien ook nog een ander aspect aan: de meisjes beoefenden de meest mannelijke activiteit die er was - weer een typische omkering. Ook het bedelen behoort tot dit patroon²⁰. Waar normalerwijze de slavinnen moesten wachten tot hun iets gevraagd werd, mochten ze nu zelf om gunsten vragen.

Nu kan omkering weliswaar leuk zijn maar het is ook iets abnormaals. Het is een uitzonderingstoestand die weer teruggedraaid moet worden. Dit uitzonderingskarakter werd gemarkeerd door de boom waaronder de vrouwen zaten en offerden. Het gezamenlijke offeren van *matronae* en slavinnen behoorde tot de 'anarchie' van de dag; gewoonlijk hadden de matronen hun eigen culten. Over het offer zelf is niets bekend, maar misschien had het feit dat het sap van de boom 'melk' genoemd werd nog symbolische betekenis. Wissowa dacht dat de benaming typisch voor een vrouwenfeest was. Misschien. Waarschijnlijk is het echter niet, want in het takensysteem van het Romeinse offer markeerde de melk een uitzonderingstoestand. De normale drank in Rome was de wijn en alle andere dranken, zoals melk, water of honingwijn, werden daarom op het niveau van het symbolische negatief beoordeeld. Melk werd geofferd aan een woeste god als Silvanus of de geile Priapus; of men paste het toe op feesten waarin men een soort cultuurloze toestand schiep door in hutjes te gaan wonen, zoals ook op ons feest gebeurde²¹.

Waar de betekenis van de 'melk' uiteindelijk onzeker moet blijven, kunnen we over de vijgeboom veel stelliger zijn. In de Romeinse godsdienst werd streng onderscheid gemaakt tussen een *arbor felix* en een *arbor infelix*, een vruchtdragende en een onvruchtbare boom. Zo werd het vuur van de voor de Romeinse staat zo belangrijke godin Vesta aangestoken

met hout van een arbor *felix* maar werd een misdadiger opgehangen aan het hout van een arbor *infelix*. Het verschil is typerend voor een maatschappij die altijd aan de rand van de hongersnood leefde. De wilde vijgeboom nu droeg geen vrucht en was dus een arbor *infelix*: zijn ongunstig karakter markeert een feest dat in wezen een verstoring van de sociale orde betekende.

Na de rite nu de mythe. Het strenge karakter van de Romeinse godsdienst had de overgeleverde mythen bijna geheel gehistoriseerd of uitgebannen. Dat betekent echter niet dat we bij de rite horende verhalen nu kunnen afdoen als '*sekundäre Aitiologie*' of maar helemaal niet hoeven te vermelden, zoals, nota bene, alle drie de handboeken doen. Het feit dat zo'n verhaal de tand des tijds doorstond geeft aan dat het voor de Romeinen zeker zijn betekenis had. Nu kunnen de mythen soms de structuur van de bijbehorende riten weerspiegelen of soms zelfs allerlei details reflecteren. Door op deze manier te kijken kunnen we ook die details op het spoor komen die door de participanten voor belangrijk werden gehouden want we mogen aannemen dat als een verhaal de handeling resumeert het er de belangrijkste elementen uithaalt.

Deze aanpak kunnen we ook toepassen op de aetiologische legende van ons feest daar er vanuit een functioneel oogpunt geen verschil bestaat tussen een rite verklarende mythe of een legende. Het is nu duidelijk dat onze legende verschillende details van het ritueel weerspiegelt. De prominente positie van de slavinnen in het ritueel weerspiegelt de reddende rol van de slavinnen in de legende. Voor één keer zijn het niet de Romeinse mannen die de staat redden maar de allerlaagsten op de sociale ladder. Het hoeft geen betoog dat het idee van een adviserende slavin in de dagelijkse realiteit van de Romeinse mannenmaatschappij een absurditeit zou zijn geweest. Ook de wisseling van de kledij die door twee van onze handboeken niet eens genoemd werd vindt in de legende een belangrijke plaats. Tenslotte reflecteert de wilde vijgeboom waarin Philotis klom de boom waaronder het feest plaats vond.

Een analyse van de legende laat dus zien dat de belangrijke rol van de slavinnen die we op grond van de analyse van het ritueel vermoedden ook door de legende benadrukt wordt. Tegelijkertijd zal het ook geen toeval zijn dat van alle elementen van het feest de legende juist de volle nadruk legt op de kleding. Ook in de werkelijkheid zal dit het meest opvallende element van het feest zijn geweest.

Kunnen we nog iets meer zeggen over de betekenis van het feest voor de verschillende groepen van participanten? We hebben helaas geen bronnen die ons de mening van de vrouwen zelf geeft maar een vergelijking met andere carnavaleske feesten helpt ons op weg. De beste studies van dit soort feesten in West-Europa wijzen allebei op het 'veiligheidsklepeffect' van dit soort feesten die helpen om gevoelens van agressie en onlust af te reageren²³. In dit verband zou ik de woorden van een ex-slaaf willen citeren die uit eigen ervaring de meest indringende analyse van dit effect heeft beschreven. Het is een passage uit een autobiografie van Frederick Douglass, één van de meest briljante Afro-Amerikanen van de vorige eeuw, waarin hij de vrijheid van Kerstmis analyseert:

*"These holidays serve the purpose of keeping the minds of the slaves occupied with prospective pleasure, within the limits of slavery. The young man can go wooing; the married man can visit his wife; the father and mother can see their children; the industrious and money loving can make a few dollars; the great wrestler can win laurels; the young people can meet, and enjoy each other's society; the drunken man can get plenty of whisky; and the religious man can hold prayer meetings, preach, pray and exhort during the holidays. Before the holidays, these are pleasures in prospect; after the holidays, they become pleasures of memory, and they serve to keep out thoughts and wishes of a more dangerous character. Were slaveholders at once to abandon the practice of allowing their slaves these liberties, periodically, and to keep them, the year round, closely confined to the narrow circle of their homes, I doubt not that the south would blaze with insurrections. These holidays are conductors or safety valves to carry off the explosive elements inseparable from the human mind, when reduced to the condition of slavery. But for these, the rigors of bondage would become too severe for endurance, and the slave would be forced up to dangerous desperation."*²⁴

Toegepast op ons feest betekent dit dat de *Nonae Capratinae* het de slavinnen mogelijk maakte om, al was het maar voor een moment, de vrijheid te proeven en van het leven te genieten zonder rekening te houden met hun meesteres. Toegegeven, we weten niets gedetailleerd van de verhouding van de *matronae* met hun slavinnen maar het zou ongehoord zijn wanneer in Rome de verhouding van 'upstairs' en 'downstairs' zo harmo-

nies was dat de slavinnen tevreden met hun lot waren.

Het zou echter eenzijdig zijn om het feest alleen vanuit het gezichtspunt van de dienstmeisjes te bekijken. Ook de *matronae* zelf zullen het feest vol overgave gevierd hebben. In de oude Republiek mochten de *matronae* alleen met toestemming van hun echtgenoot het huis verlaten. Religieuze aangelegenheden zoals deze gaf hen voor een dag een ongeken- de vrijheid om zich uit te leven. Misschien dat we nu ook het enthousiasme van de mannen kunnen begrijpen. Een feest als dit moet voor hen een mogelijkheid geweest zijn om zoveel vrouwen eens van dichtbij te bekijken - en dan nog in een uitgelaten stemming. Het feest vervulde dus behoeften van alle lagen van de Romeinse bevolking. Onze bronnen stammen uit de Republiek en de vroege Keizertijd maar de populariteit van de eigennaam *Capratinus* ook in latere tijd doet vermoeden dat het feest, dat jaarlijks op 7 juli gevierd werd, zich nog lang gehandhaafd heeft.

Tenslotte, hoe moeten we ons voorstellen dat dit soort rituelen ontstond? Van de Amerikaanse slavernij weten we dat de meesters zich zo onhiërarchisch als maar mogelijk opstelden tijdens Kerstmis. Dit gaf de slaven de gelegenheid om hun eigen vormen te vinden. In het Oosten van North-Carolina trokken tijdens Kerstmis de slaven al bedelend rond terwijl ze maskers voor hadden, gekleed waren in vreemde costuums, en speelden op de hoorn en tamboerijn²⁵. Ook hier dus de ontvluchting uit de slavenkledij en het bedelen, dezelfde elementen als we op ons Romeins feest vonden. De gelijkheid wijst erop dat in de door de meesters gegeven vrijheid dezelfde rituelen kunnen ontstaan, ongetwijfeld geconditioneerd door de identieke basisvoorwaarden. Voor één moment konden de slaven buiten de harde werkelijkheid treden: tijdelijke vrijheid, gevolgd door onvrijheid die na die feesten dubbel zo hard gevoeld moet zijn. Wanneer de slavinnen de dag na de *Nonae Capratinae* hun eigen kleding weer aantrokken moeten ze het verschil met de modieuze garderobe van hun meesteres pijnlijk gevoeld hebben. Zo hielpen de anarchistische toestanden van de carnavaleske feesten om de orde van het dagelijkse leven in te scherpen. Was de *Nonae Capratinae* dan in de grond van de zaak niet een wreed feest?

Jan Bremmer

EMMER, EEN TARWESOORT (IV)

Inleiding

De laatste jaren is er onder cultureel antropologen belangstelling ontstaan voor de betekenis van voedsel in een samenleving. Voeding is meer dan alleen eten en drinken. Er zijn ook sociale en psychische functies. De kwaliteit ervan geeft een indicatie van stand; zij speelt een rol bij feesten en ceremonies, tradities en gevoelens van zekerheid. Zij is cultureel bepaald en een samenleving reageert veelal terughoudend op veranderingen in het voedselpakket. Verder bestaat er voor een bepaald voedsel niet altijd dezelfde waardering. Zoals wij tegenwoordig witbrood anders waarderen dan bruinbrood en krentenbrood meer eten bij speciale gelegenheden, zo waren bij de Romeinen sommige voedingsmiddelen op grond van *cultureel bepaalde voorkeuren* zeer geliefd, terwijl op andere taboes rustten. Onderzoek naar deze verschillende facetten heeft voor de Oudheid nog maar nauwelijks plaats gehad. Deze bijdrage bedoelt een voorbeeld uit de Romeinse wereld te beschrijven. We concentreren ons hierbij op de graansoort *emmer* (Latijn: far.).

Emmer was bij de Romeinen rond het begin van onze jaartelling een graansoort die hoog gewaardeerd werd, aangezien er connotaties van *echtheid* en *zuiverheid* aan verbonden werden. Hij vervulde een centrale rol in het offerritueel. In deze tijd was hij al niet meer het gewone *voedingsgraan*, zodat het merkwaardige feit zich voordeed dat de waardering van emmer hoog was zonder dat hij gegeten werd. Waarom had juist deze emmer die goede connotaties en waarom was juist hij zo belangrijk in het ritueel? Om dit begrijpelijk te maken behandelen we de geschiedenis van de graansoorten die in Latium belangrijk waren van de prehistorie tot de Keizertijd. We zullen daarna de ideeën noemen die zich met emmer verbonden hadden.

Historisch overzicht: *emmer*, 'durumtarwe' en broodtarwe

De mens betrok zijn voedingsmiddelen uit de naaste omgeving. Voor de paleolithicus mens (de mens van de oude steentijd) was dat de ongerepte natuur, waar vruchten, knollen en dieren, bv. vis, tot voedsel dienden. In het *neolithicum* (de jonge steentijd) zien we dat er een wisselwerking gaat optreden tussen de mens en bepaalde *planten*: enige soorten van step-

pegrassen die hij verzamelde, ontwikkelden zich door bedoelde en onbedoelde selectie tot graangewassen met een hoge voedingswaarde, maar deze verloren de eigenschappen die hun bestaan in de vrije natuur mogelijk maakten. Zo ontstond een relatie van wederzijdse afhankelijkheid tussen plant en mens: de landbouw was ontstaan. Dit vond voor het eerst plaats rond 8000 voor Christus in het randgebied van het Iraanse hoogland, waar de granen gerst en *emmer* ontstonden. Deze soorten breidden zich langzaam uit, waarbij ze steeds belangrijker werden als voedingsbron.

Emmer, *triticum dicoccum Schrunk*, heeft zich ontwikkeld uit de wilde graansoort die *triticum dicoccoides* genoemd wordt, en was reeds 5000 voor Christus een belangrijk gewas in het Nabije Oosten. Hiervandaan is hij over de toen bekende wereld verspreid tot in Noordwest-Europa toe. In het algemeen was emmer de overheersende graansoort in de meeste neolithische culturen van Europa. In het derde millennium bereikte hij als eerste graansoort Italië en in het eerste millennium was hij er het dagelijks voedsel bij uitstek.

Dat emmer de oudste graansoort van Italië was is een gegeven dat afkomstig is uit de latere Latijnse literatuur van vooral de late Republiek en vroege Keizertijd. Archeologische gegevens van de laatste jaren bevestigen dat ongeveer van de tiende tot de vijfde eeuw emmer de enige *tarwe-soort* in Noord-Latium was². Hij was toen echter niet de enige *graansoort*, want gerst en gierst speelden ook een rol.

Emmer heeft een vliezige, oneetbare bast (kaf) om de korrel. Het probleem is dat dat dorre, harde kafje moeilijk van de korrel loslaat. Zelfs dorren faalt: de aar breekt eerder dan dat de kafjes loslaten. Dit probleem hebben in meer of mindere mate ook de gierst, de gerst, en enkele andere *tarwesorten*. De kafjes laten pas los als men het ruwe graan lichtjes roostert en ze er daarna in een wrijfschaal afwrijft, -slaat of -klopt. Het roosteren doodt tevens de kiemkracht van het graan, waardoor de houdbaarheid ervan verhoogd wordt.

De oogst vond plaats door de halmen met de aren eraan af te snijden met een sikkel. De aren werden daarna in de graanschuur of *spieker* opgeslagen. Het voor de directe menselijke consumptie bestemde deel moest nu geroosterd en gestampt worden. Dat stampen vond plaats in een *pila*, een grote houten wrijfschaal waarin men door het op en neer bewegen van een lange stamper het kaf van de korrel afsloeg, ongeveer zoals het tegenwoordig nog wordt gedaan in de dorpen van Afrika.

Oorspronkelijk werd het graan tot iets dat wel erg grof meel moet zijn

geweest fijngestampt: het reduceren van de korrels is hier niet meer dan het breken ervan door ze fijn te stoten of te kneuzen. Toen echter de primitieve *handmolen*⁴ kwam, waarin het graan tot iets fijner meel kon worden gemalen, bleef niettemin de *pila* bestaan om de bedekte granen, met name emmer, van hun kaf te ontdoen en eventueel de graankorrels verder te reduceren, vóór het graan in de handmolen fijner werd gemalen. De handmolens waren dan ook maar een graduele verbetering ten opzichte van het stampen, daar ze niet meer dan een slecht soort griesmeel of grut opleverden.

Van dit griesmeel werd met water of melk een wat dunnere of dikkere brij gekookt, in het Latijn *puls* geheten⁵, en het werk voor de dagelijkse maaltijd was klaar⁶. "Het is duidelijk dat de Romeinen lange tijd van *puls* geleefd hebben en niet van brood ..."⁷, informeert ons Plinius, "... en daarom worden ze heden ook wel *Puls-eters* genoemd"⁸. De bijnaam 'puls-eters' komt uit het theater van Plautus voort, aangezien de Romeinen bij de Grieken de indruk hadden achtergelaten pap-eters te zijn⁹. De emmerpap was inderdaad het voornaamste voedingsmiddel van de Romeinen, van onheuglijke tijden af, totdat in de late Republiek in de stad het brood de pap terugdrong. Op het platteland bleef de *puls* de hele Oudheid door het eerste voedingsmiddel.

Waarschijnlijk pas ongeveer 1000 voor Christus ontstond uit emmer een andere tarwesoort met hetzelfde aantal chromosomen (nl. 28). De huidige naam van deze nieuwe soort luidt: *triticum durum* Desfontaines. Wij gebruiken voor het gemak de term 'durumtarwe'. Ze ontleende haar Latijnse naam *triticum* aan haar dorsbaarheid (dorsen, Lat.: *terere*). In tegenstelling tot emmer is durumtarwe namelijk een van de naakte tarwesorten en deze zijn goed te dorsen. We mogen er wel van uitgaan dat de naakte tarwe van de emmergroep (met 28 chromosomen), de *triticum durum* dus, de *triticum* van de Latijnse teksten was. Tegen het einde van de vijfde eeuw voor Christus verscheen deze durumtarwe als eerste naakte tarwesoort in Italië. De korrels zijn vrij groot, amberkleurig, glazig en keihard, zo hard dat de Engelsen het adjectief *flinty*, vuursteenhard, gebruiken. Door die hardheid zijn ze niet goed te malen.

Durumtarwe is een graansoort met gunstige eigenschappen. Er is een voldoende gehalte aan gluteen in de korrel (gluteen is de stof in het meel die het brood bij het bakken doet rijzen) en de korrels laten zich tot griesmeel breken. Het meel is nog niet fijn genoeg om er luchtige bro-

den van te bakken maar vormt wel een grote verbetering ten opzichte van de producten van emmer. De goede dorsbaarheid en het feit dat er brood van te bakken was, bevorderden de langzame, verbreiding van durumtarwe over Italië, waar emmer langzamerhand uit het voedselpakket verdrongen werd, terwijl gierst een ongeveer constante rol op het Italische platteland bleef spelen.

In de late Oudheid kwam daar de 'broodtarwe' bij. Dat is de naakte tarwe met 42 chromosomen. Een wilde vorm bestaat niet. De biologische naam is *triticum vulgare* Villars = *triticum aestivum*. Het Nederlands beschikt over de termen 'broodtarwe' en 'gewone tarwe' voor deze soort. De korrels ervan zijn zacht, gemiddeld veel zachter dan die van durumtarwe. Dat maakt broodtarwe geschikt voor het malen tot meel. Alleen van broodtarwe is fijn wit meel te malen en alleen van dit meel is luchtig witbrood te bakken. Deze soort zou een grote toekomst tegemoet gaan. Bijna het gehele huidige tarweareaal van de wereld is bebouwd met variëteiten van *triticum vulgare*. Drie eigenschappen maakten haar in de late Oudheid succesvol: ze is gluteenrijk, naakt en zacht. De gluteen bleef behouden doordat ze naakt is en dus niet geroosterd hoefde te worden.

Ook van de durumtare werd brood gebakken. Maar het bestelbrood, het luxebrood, was het fijne witbrood van het meel van broodtarwe. Daarentegen was de kwaliteit van het dagelijkse Romeinse brood naar onze normen gerekend, behoorlijk laag want het werd grof gemalen en het overgrote deel van de zemelen zat er nog in¹¹. Gewoon brood zal in de Oudheid stug bruinbrood geweest zijn.

Het idee dat bij de Romeinen zelf leefde was dat ze oorspronkelijk een eenvoudig en zuinig leven hadden geleid. De pap en de raap stonden vroeger ook op tafel bij de hoogste gezagsdragers van de stad. Maar voeding is een sociaal feit. Ongelijkheid op dit vlak ontstaat spoedig. Aan de ene kant stond de grote landbezitter, die zelf in de regel in de stad woonde en die door zijn bedrijven van al het nodige werd voorzien. De veroveringen van de Romeinse republiek vergrootten de tegenstelling tussen de rijke grondbezitter en de arme stadsbewoner. Een vermogend man verwierf een positie die hem onkwetsbaar maakte voor hongersnood en die hem toegang verschafte tot het hoogste voedingsniveau, waar overvloed overdaad kon worden en waar eten voor genoeg een kans kreeg. Hij profiteerde van de nieuwe aanwinsten zoals, in de Keizertijd, zeldzame vruchten, exotisch gevogelte, de beste vissen, wit, fijn tarwebrood en vlees.

En het geheel was met kostbare oosterse specerijen gekruid.

De rest van de bevolking heeft dat stadium nooit bereikt. Terwijl de hoogsre standen in de stad het fijne brood van *broodtarwe* aten, aten de lagere standen er het brood van *durumtarwe*. In de steden misten deze laatsten ook de groenten, die op het platteland wel te verkrijgen waren. Voor hun voedselvoorziening waren ze afhankelijk van de graanuitdeling, de *annona*, maar de *annona* leverde aanvankelijk alleen graan (later echter ook brood en misschien olijfolie). Opvallend is het verschil tussen de voeding in de stad en die op het platteland. Terwijl in de steden broden van tarwe bij de bakkers te koop waren, voedde het Italische platteland zich met emmerpap en gierst.

Emmer

Emmer was dus tot ver in de Republikeinse tijd, tot in de tweede eeuw voor Christus, het belangrijkste Romeinse volksvoedsel.

Uit de literatuur krijgen we enige indrukken van de wijze waarop de Romeinen van de late Republiek en van de Keizertijd zich indachten hoe de rol van emmer in vroeger eeuwen was geweest en welke waarden de latere Romeinen daarmee verbonden. Het gaat ons dus om hun visie op de rol van hun oude graansoort in de mythische voortijd.

De waarden waarop de dichters van de Romeinse Keizertijd nadruk legden waren *goedheid* en *eenvoud*. Wanneer zij de gouden-tijd-van-vroeger bezongen, werden dergelijke waarden op die mythische voortijd teruggeprojecteerd: vroeger was alles goed en eenvoudig. De enige graansoort die een plaats in de voortijd had was de emmer en deze kreeg dezelfde goede eigenschappen toegeschreven die voor de voortijd in het algemeen golden.

Hoewel dichters uit de Keizertijd gecultiveerde heren van aristocratische stand waren en te midden van luxe leefden, bewaarden zij toch nostalgie naar de eenvoud van het leven op het platteland. Het werd aan die eenvoud toegeschreven dat men het leven van toen als gemakkelijker zag. De midde-len van bestaan werden nu eens wel, dan weer niet als overvloediger voorgesteld dan in de eigen tijd. In elk geval was er minder keus geweest.

De Latijnse dichter Tibullus¹² zingt van eenvoudige boerenmaaltijden en van schapen die in de vroegste eeuwen hun melk aan de mensen gaven.

We vinden ook schilderijen van het verheerlijkte, eenvoudige leven op het land bij Horatius¹³ en bij Valerius Maximus¹⁴. Destijds waren de mensen nog bescheiden; overdaad was afwezig en waarden waren constant.

Men beseftte dat eenvoud datgene was wat de goden het meest beviel.

Men zou zelfs liever emmerpap gegeten hebben dan brood. Dat ideaal werd gesteld¹⁵ tegen de geldende normen van de eigen tijd in. Idealen van bescheidenheid en zelfbeheersing werden verbonden met de eenvoudige maaltijd en het eenvoudige offer, waar de emmer deel van uitmaakte.

Emmer in de religie

Dergelijke idealen vinden we terug bij de rol die emmer in de Romeinse religie speelde. Daarvoor gaan we eerst weer terug naar de protohistorische situatie, toen emmer hoofdvoedsel was.

Wat belangrijk is voor het dagelijks leven krijgt zijn weerslag in de religie: van het hoofdvoedsel wordt een gedeelte aan de goden gegeven omdat men ook hen wil laten deelhebben aan de maaltijd. In ons geval werd van emmer een gedeelte aan de goden geofferd. Offeren droeg bij tot een goede verstandhouding met de goden, tot de *pax deorum*. Daarbij was de Romeinse religie op handelingen gericht die deze *pax deorum* bewerkstelligden, dus op ritueel. Dit bestond bij de Romeinen uit perfect uitgevoerde handelingen en bijna elk ritueel ging met een offer gepaard. Iets wat van de mensen was werd overgedragen aan de goden; het werd aan de goden gewijd, *sacer* gemaakt (offer = heiligmaking: *sacrificium*). In concreto betekende het overdragen van iets aan de goden dat het werd verbrand¹⁶.

Eén van deze offers bestond uit graan. Dit zou in verschillende vormen geofferd kunnen worden: gebroken, gepeld, als gort, of in de vorm van gemalen graan. De vorm waarin de oudste Romeinen hun emmer offerden was de *mola salsa*. Hiervoor hebben we gesproken over de verwerking van de emmer. Een deel van het ontstane gries nu werd voor de goden bestemd. Daartoe werd het samengevoegd met een ander belangrijk product, zout.

Dit mengsel vormde het offer, *mola salsa*. Het betekende zoiets als het gezouten product van stampen (*molere*), 'gezouten gries' dus, of 'gezouten grutten'¹⁷.

Mola salsa verscheen in zuiveringsrituelen als er nadruk viel op het zout erin, met z'n zuiverende functie¹⁸, daar dit als conserveringsmiddel bekend stond. De rituele betekenis ervan werd nog versterkt door de scherpe smaak en het glinsteren van de korrels. Dergelijke opmerkelijke stoffen kregen al gauw een speciale functie bij religieuze handelingen. *Mola salsa* kwam als offer o.a. voor als middel om mogelijke effecten van onheil voorspellende dromen van tevoren weg te nemen.

Oorspronkelijk zal *mola salsa* door elk huishouden zelf zijn klaargemaakt, maar in een wat latere tijd zien we dat het bereid werd door de Vestaalse maagden, de priesteressen van de godin Vesta met haar ronde tempel bij het Forum Romanum in het centrum van het antieke Rome, in welke tempel de haard van de stad, het vuur dat de stad symboliseerde, bewaard werd. Aan deze priesteressen was, naast het waken over dat cruciale vuur, het consciëntieuze werk van het bereiden van de *mola salsa* opgedragen²⁰,

Vanaf de oudste tijden bestonden gaven uit het aan de godheid opdragen van een gedeelte van wat de mens oogstte en at. Zo kregen de goden van de landbouw de zogenaamde *primitiae*, eerstelingen, van de oogst, een gedeelte dat als het beste werd beschouwd. De eerste aren die men oogstte werden voor de goden gereserveerd om hen te bedanken. Maar niet alleen van de oogst, ook van de maaltijd werd in de huiselijke eredienst een deel afgezonderd voor de voorraadgoden, de Penates, of de huisgoden, de *Lares*, ook hier weer in de vorm van emmer en zout. Dit offer aan de Penates van her huis was een normale handeling bij elke maaltijd. Zij werden daarbij als aanwezig verondersteld²¹ en kregen dus hun deel: de heer des huizes legde dit voor hen op een schaalje (*patslla*) en bracht het naar het haardvuur. Voor dit offer was het voldoende de inhoud in het vuur te gooien²².

Mola salsa kon aan elke god geofferd worden²³. Toch werd het speciaal genoemd als offer voor de goden die zorg droegen voor de landbouw, zoals Ceres, en de goden die aan de huiselijke haard werden vereerd als *Lares* en Vesta²⁴. In het bijzonder was het Janus, één van de oudste goden van Rome, voor wie de emmer bestemd was²⁵. In latere tijden kwamen zowel *mola salsa* als Janus als oud en respectabel over; een oud offer hoorde bij een oude god²⁶.

Te midden van de groteoffers van dieren in de laat-Republikeinse tijd en de Keizertijd was *mola salsa* een offer van opvallende eenvoud, en zo werd het door de Romeinen van die perioden ook aangevoeld. *Mola salsa* was het offer van de armen, maar daarom niet minder gerespecteerd²⁷. Integendeel, het eenvoudige offer werd gezien als effectief²⁸. De hoge ouderdom ervan maakte het tot een van de meest gerespecteerde offerandes²⁹. Het vereren van de goden met *mola salsa* was een toonbeeld van oude eenvoud en vroomheid³⁰.

Tot hier hebben we de vormen besproken waarin *mola salsa* als zelfstandig offer voorkwam. We gaan thans over tot bespreking van de functies ervan bij een ander offer. Na de periode van het eenvoudige graanoffer volgde die, waarin ook het bloedige offer van dieren voorkwam. *Mola salsa* had namelijk ook functies die deel uitmaakten van het ritueel van het slachtofferen.

Dit offer vond plaats op een altaar voor de tempel. Het slachtoffer kon een schaap, varken, stier, koe, of welk dier dan ook zijn. Wanneer het tempelpersoneel het dier voor het altaar leidde, was dit bekranst; het offeren was immers een feest. Het ritueel werd geopend met het strooien van *mola salsa* op de kop van het dier, tussen de hoorns, die de dienaren van de tempel stevig vasthiielden. Hierbij werden de goden aangeroepen³¹. Ook het offermes, waarmee later de keel van het dier zou worden opengesneden, werd gewijd. Het moest voor de uitvoering van de heilige handeling geschikt gemaakt worden. Dit gebeurde door het met *mola salsa* te bestrooien³². Voor de bestrooiing werd het offerdier met wijn besprenkeld en direct erna gleed de offeraar met de punt van het offermes over de huid van de rug van het offerdier, van de kop tot de staart, zonder het evenwel te snijden. Met deze handelingen was dan de wijdingsrite voltooid. Inmiddels had de heraut volkomen stilte van de aanwezigen geëist door het uitspreken van de woorden: *Hoc age, favete linguis* ("Vooruit dan, houdt Uw monden"). Onmiddellijk daarop ging de fluitspeler hard op zijn fluit spelen om elk eventueel geluid, zoals het rochelen van het dier, te overstemmen. Dan volgde het eigenlijke slachten: op een teken gaf een tempeldienaar, de *papa*, een rake klap op de kop van het dier, zodat dit ineenzeeg, en tegelijk nam een ander de kop en hals beet en sneed die open, waarbij het bloed naar buiten stroomde. Het dier werd verder opengesneden en zijn meest vitale delen zoals lever, hart, nieren en maag werden bekeken. Als ze een afwijking in vorm of in hun trillingen vertoonden was dat een veeg teken: de goden waren ontstemd, zij accepteerden het offer niet, er dreigde iets. Waren de ingewanden perfect, dan was alles wat de goden betrof in orde en kon de offeraar succes verwachten. De ingewanden tenslotte waren voor de goden bestemd; zij werden verbrand. Daarmee was het offer volbracht³³.

Het bestrooien met *mola salsa* was de inleidingsrite tot het slachten van het dier; het was tegelijk het meest belangrijke deel van het offer. Juist door het bestrooien met *mola salsa* werd het dier gewijd: het was nu geen bezit van enig mens meer, het was nu van de goden en daarmee geof-

ferd. Het was een algemeen principe dat het te offeren object eerst ritueel gereinigd moest worden; de *mola salsa* sacraliseerde en zuiverde het dier. Dat het bestrooien van de kop met *mola salsa* het essentiële van het wijden van het dier was³⁴, komt ook daarin tot uitdrukking dat hetzelfde woord voor 'bestrooien met *mola salsa*' tegelijk 'offeren', *immolare*, betekent³⁵.

Geen offer kon zonder emmer volbracht worden. Dit blijkt o.a. uit expliciete uitspraken bij de antieke auteurs, bv. uit een passage bij Plinius³⁶, "*De belangrijkheid van het rouwen in offers bij de ouden begrijpt men vooral hieruit dat geen offers gebracht konden worden zonder mola salsa*". "*Geen offer kan zonder emmer plaats vinden*", zou Numa, de legendarische Romeinse cultuurstichter, al bevolen hebben³⁷.

Conclusie

Uit deze bespreking van de functie van *mola salsa* in het ritueel blijkt de betekenis die zowel het zelfstandige offer van emmer als de *mola salsa* in de tempelcultus hadden. Wat aan de goden werd geofferd moest het beginsel van leven in zich dragen. Voor de vroege Romeinse landbouwers was dat hun graansoort, de emmer. Maar juist ook door de latere Romeinen werd emmer hoog gewaardeerd als middel om de goden te beïnvloeden. Het gebruik ervan werd in alle rituelen gehandhaafd. Ook toen de Romeinen al lang waren begonnen andere graansoorten en in het bijzonder andere *tarwesorten* te verbouwen en de emmerbrij meer en meer uit de gewone maaltijd verdween, bleef men toch altijd de emmer overeenkomstig de oude bestemming in de cultus gebruiken. De nieuwe graansoorten kregen die religieuze functie niet.

In religieuze zaken bestaat weerstand tegen verandering in de traditie. Als eeuwenlang de medeaerking van de goden op Ceze manier met succes was verkregen, hoe zou men het dan ooit op een andere manier durven doen? Vanuit het verleden, als graansoort van levensbelang bleef emmer zo een grote rol spelen in de Romeinse religie, niet alleen in de rituelen van de *mola salsa*, maar ook in andere rituelen die ik hier niet heb kunnen behandelen. Terwijl het respect waarmee hij werd omgeven groeide, gingen ook in wereldse context ideeën zich met emmer verbinden. Voor de Romeinen van de late Republiek werd emmer het symbool van eenvoud en eerbied, traditie en bescheidenheid, waarden die zo weinig gerespecteerd werden in de bloedige en verwarrende overgang naar het tijdperk van Augustus.

Jan van der Werf

GRAFRITUEEL IN ARCHAÏSCH EN KLASSTIEK GRIEKENLAND - EEN KORTE
RECENSIE VAN S. C. HUMPHREYS, 'FAMILY TOMBS AND TOMB CULT IN
ANCIENT ATHENS: TRADITION OR TRADITIONALISM?' IN: THE JOURNAL
OF HELLENIC STUDIES 100 (1980), 96-126. (V)

Het is met genoegen dat ik de uitnodiging om het artikel over grafgebruiken in het Oude Griekenland door Humphreys (1980) te bespreken, aanvaard heb. Als al langer in grafrituelen geïnteresseerd antropoloog (Van de Velde 1979a; -b: 79-119) was ik benieuwd naar dit materiaal en deze gegevens. Niet ten onrecht, zoals bleek. Het is een indrukwekkende studie. Ik ga er van uit dat deze bespreking vooral een gedetailleerde weergave biedt van het betrokken artikel, en tevens enkele punten ter verdere overweging geeft. De studie van grafvelden beperkt zich tegenwoordig niet tot een beschrijving van de graven, hun inhoud, hun zerken. In sommige gevallen is het mogelijk in grafgebruiken de opbouw of de opvatting van een gemeenschap te herkennen. Mevrouw Humphreys is de eerste geleerde die een dergelijk poging onderneemt voor het antieke Griekenland. In het onderstaande wordt betoogd dat deze poging geslaagd is. Eén opmerking vooraf: waar ik hieronder 'Grieks' schrijf^f, bedoel ik: betrekking hebbend op het Griekenland van de archaïsche en klassieke tijd, de eeuwen tussen ca. 800 en ca. 300 voor Christus.

Humphreys 1980, een samenvatting

Humphreys' artikel heeft twee delen: een korte, historische analyse van de wetenschappelijke opvattingen over de Griekse grafgebruiken, en, een uitgebreide analyse van grafstenen en -opschriften uit de archaïsche en klassieke tijd, voornamelijk afkomstig van de Atheense *Kerameikos*-begraafplaats.

In het wetenschaps-historische deel toont Humphreys aan dat er door de tijd duidelijke veranderingen aan te wijzen in de opvattingen ten aanzien van dood en begraven. De Franse Revolutie markeert een breuk in die opvattingen, zowel bij het brede publiek als in de wetenschappelijke kring. Was men in de zeventiende en achttiende eeuw geïnteresseerd in het grafritueel (de wijze van begraven en de kenmerken van een graf), in de Restauratie volgend op die Opstand legde men de nadruk op de doden-cultus (verering van de doden), waarbij privé-eigendom-van-grond, patriotisme en nationalisme een duidelijke rol spelen (de voorouders hadden de grond

reeds in hun bezit). In die tijd formuleert Fustel de Coulanges de stelling dat er in het Oude Griekenland (evenals in andere 'Ancient Societies') een belangrijke cultus van voorouder-graven bestond. Het is deze interpretatie die in wat gemoderniseerde vorm nog steeds gangbaar is onder classici. Indien echter wetenschappelijke vraagstellingen vooral de eigen tijd weerspiegelen, dient de vraag gesteld te worden in hoeverre Fustel's mening tijdsgebonden dan wel nog steeds geldig is. Uit deze eerste, historische analyse volgt de vraagstelling voor het tweede, overgrote deel van het artikel: hadden de Grieken, de Atheners, wel of geen dodencultus?

Bet materiaal waarop de beantwoording van deze vraag gebaseerd moet worden, is moeilijk te interpreteren. Slechts zelden vindt men meer dan één of enkele namen bijeen op eenzelfde *stèle* (grafzerk). Dergelijke groepjes namen zouden te interpreteren zijn als een groep verwanten. Er zijn, zowel van het land als uit de stad, een aantal familiebegraafplaatsen bekend, maar absolute zekerheid over hun interne samenhang bestaat niet, te meer omdat gegevens over de archeologische vondstomstandigheden en context veelal ontbreken.

Slechts één grafveld is in extenso opgegraven, de *Kerameikos* buiten de stadsmuur van Athene. Alleen daar is het mogelijk de inscripties op de stenen aan een archeologische context te binden.

Maatschappelijk of sociaal gezien heeft de dood, het doodgaan, drie aspecten: het maken van een testament, de begrafenis-rituelen, en uiteindelijk het vergeten raken van de dode en van zijn graf. Als in de klassieke tijd het voldoen aan de rituele verplichtingen wettelijk aan bepaalde verwanten opgedragen wordt, is dat ongetwijfeld de codificatie van een al langer bestaand gebruik. Diezelfde wet beoogt echter tegelijk een sanering van de in een democratiserende maatschappij als overbodig ervaren uitwassen van het grafritueel. Uit het daarbij verbodene, samen met wat bestaan blijft, valt een beeld te ontwerpen van de grafgebruiken in de voorafgaande archaische periode. In het oog springen dan de lange *prothesis* (de tijd dat de dode boven de grond staat), de begrafenisstoet met rijk-uitgedoste lijk-kist en uitgebreide *cortège* van vrienden en bekenden, muzikanten en klaagvrouwen, en de graf-redes en -offers. Dat de grafheuvel in grootte evenredig was met macht en eer van de dode, en dat een dodenmaal gehouden werd, is minder uitzonderlijk dan de herdenkingsrituelen die plaats vonden op de negende en de dertigste dag na overlijden, of de jaarlijkse algemene dodenherdenking, *genesia*. Vóór de hervormingen van Solon (591 voor

Christus; rond 500 nog verder verscherpt) bestonden er al publieke heldenbegrafenissen.

Ook toen al behield de *polis* zich het recht voor aan voortreffelijken van allerlei stand een ere-begrafenis te geven. Gewone doden kregen een beeldhouwde steen mee die tegelijk aandenken was en een beschrijving gaf van het individu: er is nauwelijks een familie-verwijzing te vinden, zoals later - in de vierde eeuw - wel gebruikelijk was.

Gegroepeerd begraven was opnieuw begonnen in de geometrische periode (achtste eeuw voor Christus). Voor elk individu werd weliswaar een afzonderlijke grafheuvel opgericht, maar gegroepeerde grafheuvels zouden kunnen wijzen op een verwantengroep. Daarover bestaat echter weinig zekerheid; de archeologie van de archaische tijd is in dit opzicht onbevredigend. In de vijfde eeuw komen in hetzelfde grafveld een aantal bijzettingen terecht, terwijl in de vierde eeuw ommuurde familie-grafveldjes in zwang komen. Uit een onderzoek van een steekproef van ca. 600 grafinscripties en -reliëfs van de *Kerameikos* (vnl. vierde eeuw voor Christus)

- en dit is het omvangrijkste deel van het artikel - komt naar voren dat in die tijd graf-opvattingen het privé, het niet-heroïsche leven benadrukken: een private aangelegenheid is in de plaats gekomen van het meer publieke ritueel. De stereotype voorbeeldigheid van de dode heeft plaats gemaakt voor de waarde van het *individu*; huiselijk leven en familie treden op de voorgrond; het gezin staat in hoog aanzien. Indien meer dan één naam op één steen voorkomt, zijn het leden van één kerngezin, soms aangevuld met naaste verwanten (broer of zuster van de echtgenoten, een enkele grootouder of kleinkind); er is zeker geen sprake van patrilineaire families van oude afkomst.

In de hellenistische tijd (323-27 voor Christus) werden de grote, beeldhouwde tomben van de vierde eeuw niet meer gebouwd. De rijkere lieten een herdenkingsfonds achter (bv. voor onderwijsvoorzieningen of tractaties bij sportwedstrijden en feesten), waarin niet langer alleen de nauwste verwanten participeerden maar ook een grotere groep als aange trouwden en vrienden. Een herwaardering van het publieke aspect, kan men stellen.

Uit deze analyse valt de gevolgtrekking te maken dat in het klassieke Athene grote grafgroepen ongebruikelijk waren. Er was geen duidelijke landbezitters-oligarchie. Iedereen had wel ergens vooroudergraven. Begraven was gekomen van sociaal gestratificeerd (elite-graven) in de archaische periode, via de introductie van staatsbegrafenissen voor

helden-ongeacht-hun-afkomst, naar grafgebruiken in de vierde eeuw die de huiselijke deugden van de gewone burger verheerlijkten. Samengevat: er is steeds een wisselwerking tussen de uitdrukking van rouw, de sociaal toegelaten kanalen daarvoor, de materiële mogelijkheden en de normen voor pralen. De nadruk verschuift van periode naar periode, van klasse naar klasse, van beroepsgroep naar beroepsgroep, van de grafrituelen naar de tombe of het dodenmaal, en tussen de polen van intieme herinnering en permanente herdenking, d.w.z. tussen de privé- en de publieke kant van de dood.

Humphreys 1980, enige kanttekeningen

Het is merkwaardig dat in een artikel waarvan de titel tot twee maal toe het woord 'traditie' bevat, niet de vraag naar de traditie van de schrijfster zelf gesteld wordt. Dat is des te meer bevreemdend omdat zij in haar inleiding met nadruk stelt dat 'graf-studies *de praktijken, praktische overwegingen en fantasieën weergeven van de tijd waarin zij geschreven werden*' (*Humphreys* 1980: 97), een stelling die overigens al eerder, en algemener, door Foucault (1966) opgeschreven was.

Bij het doorlezen van het artikel viel mij op (en dat *hoeft* niet meer over de criticus dan over de gecritiseerde te zeggen) hoe vaak het woord 'individu' in de tekst voorkomt, steeds gesteld tegenover zijn omgeving, nu eens de familie, dan weer de maatschappij als geheel; nergens echter in relatie tot tussenliggende sociale eenheden als *deme* (wijk, landelijk district, dorp) of klasse. Je zou het artikel op kunnen vatten als een studie naar de plaats van het individu in de Griekse (dominante) *cultuur*, veeleer dan in de samenleving. Daarmee geloof ik een eerste punt gevonden te hebben voor de toewijzing van dit artikel aan een bepaalde traditie, een plaatsing die bevestigd wordt door de sterk inductivistische inslag ervan, en wel in de empiricistische/functionalistische school. Die wetenschappelijke stroming legt nogal de nadruk op 'individu', op 'cultuur' en dergelijke (vgl. Binford 1972a: 246-252), zodat de vraag gerechtvaardigd lijkt in hoeverre *Humphreys*' conclusies door haar *parti-pris* bepaald worden. Nu lijkt dit punt erger dan het vermoedelijk is. Wat echter niet naar voren komt is de plaats en het functioneren van de verschillende begravenen in hun maatschappij. De studie gaat niet verder dan een onderzoek naar grafgebruiken en het gebruik van groepen graven. Los hiervan is *Humphreys*' werkwijze, het met behulp van steekproeven en gekwantificeerde gegevens blootleggen van patronen, methodisch prijzenswaardig.

Evenwel, en op gevaar af als 'zuurpruim' te worden aangemerkt, kom ik met nog een punt van kritiek. Dit heeft meer te maken met archeologische grafveld-analyse in het algemeen. In *Humphreys*' artikel is zorgvuldig elke referentie naar andere, d.w.z. niet-klassieke grafveld-analyses vermeden. Ten onrechte, naar mijn smaak, want daarmee waren zowel mijn eerstgegeven kritiek (het niet relativiseren van de eigen positie), als de volgende archeologische en antropologische punten van te voren beantwoord. Ik doel hier op werk door Binford (bv. 1972b), of van Tainter (bv. 1978). Dichter bij huis, en vanuit een vergelijkend standpunt zeer relevant, is Pauli's werk over de met het archaische en klassieke Griekenland gelijktijdige Hallstatt/La Tène-grafgebruiken in Midden-Europa (bv. Pauli 1972). En ook een verwijzing naar Van Genneep's klassieke studie (1909) zou op dit lijstje niet hebben mogen ontbreken.

Al deze geschriften benadrukken de sociale/sociologische dimensies van grafgebruiken. Zij zien in begraafplaatsen een fossilisering van de toen geldende maatschappelijke verhoudingen. Veel van deze zaken zijn vermoedelijk bekend bij de lezers van *The Journal of Hellenic Studies* maar het doet wat merkwaardig aan dat in de bespreking van de graven uit de archaische periode niets gezegd wordt over het aan de elite gebonden zijn van de grafmonumenten, terwijl dit onder het hoofdje 'gevolgtrekkingen' wel naar voren gebracht wordt; waar zijn de andere leden van de gestratificeerde archaische samenleving gebleven? Eveneens vermoedelijk wel bekend bij de lezersschaar van het JHS is het punt grafgiften.

Die kunnen gebruikt worden als indicatie voor sociale verschillen en overeenkomsten binnen de betrokken samenleving, en uit een oogpunt van transculturele vergelijking zijn zij onmisbaar. Maar ook hier wordt slechts sporadisch naar verwezen, zodat de niet-klassieke archeoloog met vragen blijft zitten.

Het bekend veronderstellen, en dus in de tekst ontbreken van enige aanduiding van de archaische en klassieke samenlevingen is ten nadele van lezers met cultureel-antropologische vraagstellingen (hen kan ik verwijzen naar Austin en Vidal-Naquet 1977, Murray 1980 en Snodgrass 1980).

Voor bv. het domein van staatsvorming zou dit materiaal directe, mogelijk hoge relevantie kunnen hebben. Eén van de daar onopgeloste vragen is waarom/hoe de *poleis* niet, zoals alle andere Vroege Staten, een autocratische politieke structuur hadden (Bakhuizen 1977; Claessen en Skalník 1978; Snodgrass 1980). Parallel daarmee loopt het probleem van de detribalisatie, antropologisch nog nauwelijks aangepakt, maar juist met dit mate-

riaal (inscripties, en de door Humphreys geanalyseerde familie-structuren) zou dit onderwerp enigszins grijpbaar moeten zijn.

Ik vind het jammer dat door mijn kritiek mogelijk de indruk gewekt zou kunnen worden dat er veel vraagtekens bij Humphreys 1980 gezet moeten worden. Met de hoofdlijn van het betoog heb ik geen moeite. Ik kan hier nog aan toevoegen dat ik grote bewondering heb voor de bewerking van de ruim 600 graven uit de *Kerameikos*, net als voor de in het eerste deel van dit artikel gegeven wetenschapsgeschiedenis.

Samenvattend

Humphreys 1980 is een belangwekkende analyse van verspreid materiaal uit de archaïsche periode en van een groot aantal grafmonumenten op de Atheense *Kerameikos* in de klassieke periode, waaruit vooral naar voren komt dat er niet zozeer sprake is van een doden-cultus, als wel van een toenemend conservatisme in de grafgebruiken.

Piet van de Velde

INLEIDING

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld *History and Social Anthropology*, I.M. Lewis, ed. (Londen 1968) en vooral het overzicht van N.Z. Davis, 'The Possibilities of the Past', in: *The Journal of Interdisciplinary History* 12 (1981), 267-275, een artikel dat samen met enkele andere bijdragen gaat over 'Anthropology and History in the 1980s'. Een Nederlands voorbeeld is K. Verrips-Roukens, *Over heren en boeren, Een Sallands landgoed 1800-1977* ('s-Gravenhage 1982).
- 2 Zie S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (Londen 1978), 17-30, 'Anthropology and the Classics'.
- 3 Gernet werkte van 1917 tot 1947, nogal geïsoleerd, in Algiers. Op zesenzestigjarige leeftijd werd hij pas uitgenodigd colleges in Parijs te komen geven (1948); zie Humphreys (noot 2) 76-106, 283-288. Gernet's werk is in twee belangrijke bundels bijeengebracht: *Droit et société dans la Grèce ancienne* (Parijs 1955) en *Anthropologie de la Grèce antique* (Parijs 1968).
- 4 Finley: P. Vidal-Naquet, 'Economie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley', *Archives européennes de sociologie* 6 (1965) 111-148. Finley's boek *The World of Odysseus* werd in 1956 in Londen gepubliceerd. In 1977 verscheen een herziene uitgave. Polanyi: Humphreys (noot 2) 31-75, 276-283; Y. Garlan, 'L'oeuvre de Polanyi: la place de l'économie dans les sociétés anciennes', *La Pensée* 171 (Octobre 1973) 118-127; L. Valensi, 'Anthropologie économique et histoire: l'oeuvre de Karl Polany', *Annales (ESC)* 29 (1974), 1311-1319.
- 5 Dit is ook de conclusie van M.I. Finley, *The Use and Abuse of History* (Londen 1975) 102-119, 'Anthropology and the Classics'.
- 6 De belangrijkste werken van Brelich zijn: *Gli eroi greci* (Rome 1958), *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica* (Bonn 1961) en *Paides e parthenoi* (Rome 1969). Toen Brelich wist dat hij aan keelkanker zou sterven heeft hij een kritische evaluatie van zijn gehele oeuvre geschreven. Dit aangrijpend verslag is samen met enkele methodologische studies postuum gepubliceerd in A. Brelich, *Storia delle religioni: Perché?* (Napels 1979). Zie ook zijn persoonlijk verslag 'La metodologia della scuola di Roma', in: *Il mito greco*, B. Gentili en G. Paioni, ed. (Rome 1973) 3-32.
- 7 Er is een volledige bibliografie van de belangrijkste publicaties te vinden in de zeer stimulerende reader van het werk van deze school: *Myth, Religion and Society, Structuralist Essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet*, R.L. Gordon, ed. (Cambridge en Parijs 1981). Voor het werk van Vernant zie ook Ch. Segal, 'Jean-Pierre Vernant and the Study of Ancient Greece', *Arethusa* 15 (1982) 221-234.
- 8 Zie vooral W. Burkert, *Homo Necans* (Berlijn en New York 1974) en *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, Londen en Los Angeles 1979). Zie ook het werk van Burkert's begaafdste leerling F. Graf, *Nordionische Kulte* (Rome 1983). Te onzent heeft Bremmer zich door Burkert laten inspireren, zie zijn 'Heroes, Rituals and the Trojan War', *Studi storico-religiosi* 2 (1978) 5-38 en 'An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty', *Arethusa* 13 (1980) 279-298.
- 9 Voor de Romeinse verwantschapsverhoudingen is echter belangrijk werk gedaan, zie nu J.P. Hallett, *Fathers and Daughters* (Princeton 1983).

- 10 Te onzent zou bijvoorbeeld het belangrijke artikel van H.S. Versnel, 'Destruction, devotio and despair in a situation of anomy: the mourning for Germanicus in triple perspective', in: Perennitas, Studi in onore di Angelo Brelich, G. Piccaluga, ed. (Rome 1980) 541-618 en, wat betreft het buitenland, verder het werk van K. Meuli, S.G. Pembroke, G. Piccaluga en P. Walcot niet onvermeld mogen blijven. De laatste auteur laat in zijn werk Greek Peasants, *Ancient and Modern, A Comparison of Moral Values* (Manchester 1970) - een boek dat onderwerpen als het gezin, erfenis, schaamte en eer, jaloezie en wed-ijver behandelt - zien dat er krachten in Griekenland bestaan die de millennia hebben getrotseerd. Op grond van deze waarneming kan de voorzichtige vraag worden gesteld in hoeverre tegenwoordig antropologisch veldwerk kan bijdragen aan inzicht in de wereld van de Oudheid. Een experimenteel oudheidkundig Utrechts onderzoek dat in de jaren 1976-77 tezamen met jonge antropologen in oost-Aetolië werd uitgevoerd heeft door interviews en beschrijvingen van het landschap gegevens aangedragen voor de reconstructie van de samenhang van twee antieke volkeren, de Apodoten en de Ophieis. De reconstructie vond plaats door kartering van de door het landschap geboden mogelijkheden van graanbouw, olijfbouw, verbindingspaden en stelsels van signalering met vuren. Het resultaat is weergegeven op het kaartje tussen pp. 21-22.
- 11 P. van de Velde, *Ch Bandkeramik Social Structure = Analecta Praehistorica Leidensia XII* (Leiden 1979) en 'The Social Anthropology of a Neolithic Cemetery in the Netherlands', *Current Anthropology* 20 (1979) 37-58.

I DE GRIEKSE ETHNOS ALS TEBRITORIALE ORGANISATIE

Afkortingen

Arist. Ath. Pol.	Aristoteles Athenaion <i>Politeia</i> (De grondwet van de Atheners)
Arist. Pol.	Aristoteles <i>Politika</i>
Arist. F	Aristoteles <i>Fragmenta</i> , Rose, ed.
Diod.	Diodorus Siculus
FD	Fouilles de Delphes
FGrHist	<i>Fragmente der griechischen Historiker</i> , F. Jacoby, ed. (Leiden 1923--)
Hdt.	Herodotus, <i>Historiën</i>
Hell. Ox.	<i>Hellenica Oxyrhynchia</i>
IG	Inscriptiones Graecae (IG ² = editio minor)
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
Syll. ³	Sylloge inscriptionum Graecarum, ed. tertia, W. Dittenberger, ed. (1915-1924)
Thuc.	Thucydides, <i>De Peloponnesische Oorlog</i>
Xen. Hell.	Xenophon <i>Hellenica</i>

Noten

- 1 Vgl. Ehrenberg 1969²: 22; Roussel 1976: 3; Austin en Vidal-Naquet 1977: 78. Lange tijd zijn de *ethnè* beschouwd als niet meer dan uit de vroegste tijden overgebleven losse stamverbanden, die eerst in politieke zin betekenis kregen toen de *poleis*, die binnen dergelijke verbanden ontstonden, zich in een federatie (koinon) aaneensloten.
- 2 Over de ontwikkelingen in de Donkere Eeuwen: Starr 1977; Snodgrass 1980, die zelfs van 'structural revolutions' spreekt.
- 3 Voor gedachten over 'staat' en 'staatsvorming': Cherry 1978; Cohen en Service 1978; Claessen en Skalník 1978; Hagesteijn 1980; Wenke 1981.
- 4 Met staatsvorming in Griekenland hebben zich beziggehouden: bv. Bintliff 1977; v.d. Vliet 1980.
- 5 Het materiaal aangaande *ethnè* is vooral verzameld door Larsen 1968 en Giovannini 1971.
- 6 Over 'op de oude manier leven': Thuc. I, 5. 'Dorpsgewijs': (kata komas) Thuc. I, 10.2; III, 94.4; Strabo VIII, 3 C336f. Vgl. Arist. Pol., 1252b 16f.
- 7 Akamanen: Thuc. I, 5.3; II, 80.8; de Aetoliërs: Thuc. III, 94; de West-Lokriërs: Thuc. I, 5.3; III, 101; de Eliërs, Diod. IX, 59.1; Pausanias V, 16.4-7, Strabo VIII, 3.2 C337.
- 8 Arist. Pol. 1261a 28f.; 1276a 18f.; 1326b 2f.
- 9 Vgl. Weil 1960: 380.
- 10 Vergelijk in deze: Kornemann 1924 in *Realencyklopädie* s.v. *Koinon*; Larsen 1955: 22f.; Larsen 1968: 3ff., Weil 1960: 401; Ehrenberg 1969²: 22f., 120; Giovannini 1971: 15.
- 11 Glotz 1953²: 14f., 39f. Ook Aristoteles was zich bewust van de ruimheid van het begrip: Arist. Pol. 1276a 24; vgl. ook: Ehrenberg 1969²: xii.
- 12 Vgl. Thuc. I, 10.2; III, 101.
- 13 Crumley 1976: 67; Starr 1977: 31; Bakhuizen 1980: 40.
- 14 Vgl. Humphreys 1972: 763.
- 15 Homerische kameraden: bv. *Ilias* XIII, 165, 533, 566; XVII, 144, 679, etc. Handwerkslieden: bv. Plato *Gorgias* 455b. Rapsoden: bv. Xen. *Symposion* 3, 6. Vogels: bv. *Ilias* II, 459. Zielen van doden: bv. *Odyssee* X, 526.
- 16 Aetolische *ethnè*: Thuc. III, 94.5; Arrianus I, 10.2.
- 17 Kleinere deelgemeenschappen: Thuc. III, 96.3; Strabo X, 2.5 C451; Paus. X, 18.7; 22.2.
- 18 Hdt. I, 56; VII, 144, VIII, 73; Xen. *Oekonomikos* 7.26.
- 19 Atheners als *ethnos*: Hdt. IV, 99; bondgenoten van Athene: Thuc. VI, 67.3; algemene aanduiding voor grondgebied: Strabo IX, 2.2 C400.
- 20 Geen tegenstelling is te zien in: Thuc. VII, 57; Xen. *Hell.* I 1 1.9; 12; 19; *Syll.* 145; 613. Op één lijn gesteld in: *Hell. Ox.* 11 (16), 4; Arist. Ath. Pol. 30; Polybios IV, 20.7; XXIV, 1.3; XXX, 10.6.
- 21 Vgl. Giovannini 1971: 16, 24, 93.
- 22 Morgan 1877; vgl. Roussel 1976: 9f.
- 23 Deze theorie is bv. te lezen in: Ehrenberg 1969²: 22f., maar is ontkracht door Roussel 1976, en wordt eveneens bestreden door Snodgrass 1980: 25f.
- 24 Kritische beschouwingen over het concept 'stam' in: Helm 1968; Fried 1975.
- 25 Vgl. in deze bv. Sanders en Webster 1978: 268f.
- 26 Kwalificaties zijn te vinden bij: Ehrenberg 1969²: 22f., 121; Gschnitzer 1955: 143, 153; Larsen 1968: xvi, 3; Austin en Vidal-Naquet 1977: 79; vgl. Giovannini 1971: 14f.; Roussel 1976: 6f.
- 27 Bv.: Xen. *Anabasis* III, 1.2; Arist. Pol. 1284a 38; Diod. XVI, 57.3 XIX, 57.3; Polyb. V, 90.5; VII, 7.9; *Syll.*³ 590, r. 11.

- 28 Giovannini 1971: 16f.
 29 *Koinon* voor *poleis*: Hdt. VI, 50.2; IX, 117; Thuc. I, 89.3; 90.5; voor *symmachieën*: *Syll.*³ 150, r. 19; Delphische Amphictyonie: *Syll.*³ 613, r. 2, 13f., 35f. Gemeenschap in het algemeen: Hdt. I, 167; III, 80.6.
 30 Federalisme wordt naar voren gehaald door Larsen 1968 en ook Ehrenberg 1969²: 120f.
 31 Vgl. Sordi 1969; Giovannini 1971: 17f., 71f.
 32 Deze omschrijvingen worden gebezigd door: Ehrenberg 1969²: 22; Giovannini 1971: 93; Austin en Vidal-Naquet 1977: 78.
 33 Crumley 1976: 67; Starr 1977: 98.
 34 Roebuck 1972.
 35 *Ilias* II, 494ff. Over de problematiek aangaande Homerus bv. A. Heubeck, *Die Homerische Frage* (Darmstadt 1974).
 36 Giovannini 1969.
 37 Het is te betwijfelen of de omschrijving *periōiken* waarmee de onderworpen *ethnē* vaak aangeduid worden een terminus technicus was; vgl. Hdt. VII, 176; Thuc. II, 102.2 (die van *hypēkoōi*, onderhorigen, spreekt); Arist. *Pol.* 1269b 5.7; Larsen 1968: 19f.; Jeffery 1976: 72f.; Snodgrass 1980: 87f.
 38 *Tagos*: Xen. *Hell.* VI, 1.8f.; 4.28; *Syll.*³ 274. Hdt. V, 63.3; I 6.2; Thuc. I, 111.1 hebben het over een Thessalische basileus (koning). Het is geen uitgemaakte zaak of deze gelijk gesteld kan worden aan de tagos. Robertson 1976 is van mening dat het hier gaat om 'local kings'.
 39 SEG XVII, 243.
 40 Het bestaan van een raadgevende vergadering wordt gesuggereerd in: Hdt. V, 63.3; VII, 172; Thuc. IV, 78.3. Aristocratische macht: Thuc. idem.
 41 Arist. F497, 498. De *tetradēn* schijnen verdeeld te zijn geweest in *klēroi*, Zandgoederen (kavels); vgl. de situatie in Sparta.
 42 Over de Thessalische geschiedenis: Larsen 1968: 12-26, 281-294.
 43 Over de politieke betekenis van het vroege geld in Griekenland de korte notitie van Vidal-Naquet 1968.
 44 Schachter 1978.
 45 Gezamenlijke actie tegen de Atheners in 506: Hdt. V, 179. Plataeërs tegen de overige Boeoten onder leiding van Thebe in 519: Hdt. VI, 108; Thuc. III, 55.
 46 Thuc. IV, 91, 93. Boeotarchen al ten tijde van de Perzische Oorlogen: Hdt. IX, 15.1.
 47 Thuc. idem; Hdt. idem.
 48 Bv. Thuc. V, 38.2. De visie dat er sprake was van vier afzonderlijke *boulai* is weinig overtuigend.
 49 Vgl. *Hell. Ox.* 11 (16).
 50 *Hell. Ox.* 11 (16).3; 12 (17).3. Thebe voor Boeoten: Aeschines II, 115; Diod. XV, 52.1; 54.1.
 51 Roesch 1965: 152, 249.
 52 Vgl. Salmon 1976.
 53 Hdt. VII, 176.4; Bdt. VIII, 28; vgl. Larsen 1968: 40f.
 54 Hdt. VIII, 27f.; Paus. X, 1, 3-10.
 55 Tegenover de Perzen: Hdt. VIII, 30f.; bondgenoot Atheners: Thuc. I, 111.1; bondgenoot Spartanen: Thuc. II, 9.2; V, 64.4.
 56 IG II², 1, 70.
 57 Er waren ongeveer 22 Phokische *poleis* volgens Demosthenes XIX, 123 en Paus. X, 3.1-2.
 58 Vgl. Arist. *Pol.* 1303a 29; Strabo VI, 263C.
 59 Hdt. VIII, 73.1; Thuc. I, 111.3; II, 9.2; vgl. Larsen 1953.
 60 Xen. *Hell.* IV, 6-1.

- 61 Hdt. I, 145.
 62 Polyb. II, 39.6; Aymard 1936.
 63 Na 389: Polyb. II, 41.6; na 280: Polyb. II, 11-15.
 64 Inrichting in derde eeuw: Larsen 1968: 215-240; vierde eeuw: SEG XIV, 375.
 65 Larsen 1968, idem.
 66 Thuc. III, 94.4; 97.2; kleinere gemeenschappen: III, 94.5.
 67 Thuc. III, 96.3f.; 98.5; 100.1.
 68 Vgl. Sordi 1969: 358f.
 69 Polyb. V, 7.2; 8; Livius XXXI, 29-32; *Syll.*³ 563; IG IX, 1, 411. Op dergelijke landdagen waren er religieuze plechtigheden, politieke vergaderingen en verkiezingen - beide laatste met een militaire nadruk - en sportwedstrijden. Ook werd er markt gehouden.
 70 Vgl. Polyb. XVZII, 5.7; Strabo X, 2.5; 3.6; Appianus Syr. 21; Liv. XXXVI, 15; IG IX², 1, 21, r. 5.
 71 Zie: Larsen 1968: 198f; Sordi 1969.
 72 Thuc. II, 68.8; III, 7.1-4; 94.1; 101.3; 114.2-3. 2
 73 Thuc. III, 114.1; Stratos: Thuc. I 1 80.8; I 106; IG IX, 1, 390.
 74 Thuc. III, 105.1.
 75 Thuc. II, 30, 33; II, 82; IV, 77.2.
 76 Amphissa: Hdt. VIII, 32. Chalaion en Oiantheia: Hecataeus, *FGH Hist* 1, F113. Naupaktos: IG IX², 1, 3, 718.
 77 Thuc. III, 95.3.
 78 IG IX², 1, 3, 665-705; Arist. F560-561; Plutarchus, QU. Gr. 15; Stephanus van Byzantium s.v. *Physkos*.
 79 IG IX, 1, 137; Sordi 1969: 371-373.
 80 Hdt. VII, 137, 185.
 81 Hdt. VII, 188.
 82 Autonome *ethnos* met *poleis*: Pseudo-Skylax *Periplus* 33; onderhorigheid: Thuc. II, 102.2; Xen. *Hell.* VI, 1.9.
 83 Macedoniërs: Strabo IX, 5.16; Aetoliërs: Liv. XXXV, 31.4; wederom Macedoniërs: Liv. XXXIX, 23.12; Paus. VIII, 7.6.
 84 *Poleis*: IG IX, 2, 1101; *Ekklesiāi*: Liv. XXXV, 31.4; IG IX, 2, 1103; IX, 2, 1109 II; V, 2, 367 I gemeenschappelijke culten: IG IX, 2, 1109 II; 'Magnetische Spelen': IG VII, 1857; woongebied: Strabo IX, 5. 16 C437, 5.22 C442/3; De Magneten zijn het laatst waarneembaar in 283 na Christus: *Syll.*³ 896.
 85 Vgl. Giovannini 1971: 25ff.
 86 Achaeïsche rechters: Polyb. II, 37.10; XXXVIII, 18.3; Akarnaans gerechtshof: Thuc. III, 105.1; bemoeienis van de volksverzameling: Aetoliërs: IG IX², 1, 179; Akarnanen: Liv. XXXIII, 16.5; Boeoten: Liv. XIII, 43.8-9.
 87 Roesch 1965: 153f.
 88 Giovannini 1971: 33f.
 89 Boeoot uit Oropos: IG XII, 9, 1187; Akarnaan uit Strat^{os}: IG IX, 1, 100; Aetoliër uit Naupaktos: *Syll.*³ 380; Krannonische Thessaliër: *Syll.*³, 354b; Kallische Aetoliër: *FD* III, 1, 422.
 90 Vgl. Sordi 1969: 357f.; Giovannini 1971: 71f.
 91 Xen. *Hell.* V, 2, 11; VII, 1, 23; Diod. XV, 19.3, 59.1, 67.2.
 92 Sanders en Webster 1978: 268f.; Cherry 1978; Claessen en Skalník 1978; v.d. Vliet 1980; Wenke 1981. Vgl. Humphreys 1977.
 93 Vgl. Snodgrass 1980: 42f.
 94 Vgl. Greenhalgh 1973.
 95 Snodgrass 1980: 87f.
 96 Starr 1977: 84.
 97 Starr 1977: 161f.
 98 Zoals in Claessen en Skalník 1978: 21f., 538f.

- 99 Bv. Starr 1977: 119ff., 169ff. In zijn werk over klassen in de Griekse oudheid hanteerde G.E.M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquest* (Londen 1981) uitbuiting als criterium.
- 100 Bv. Wenke 1981.
- 101 Renfrew 1977; Claessen en Skalník 1978: 625; Sanders en Webster 1978: 297f.; Wenke 1981.
- 102 Voor de analyse van nederzettings-patronen en voor regionaal onderzoek: Trigger 1968; Crumley 1976; Johnson 1977; Renfrew 1977; Cherry 1978: 422f.; Butzer 1980.
- 103 Vgl. in deze: Sanders en Webster 1978.
- 104 Bakhuizen 1980: 41f.
- 105 Vgl. Humphreys 1967, die zich sterk maakt voor dit soort onderzoek.
- 106 Een vergelijking met de economische en geografische analyses van de *Annales*-historici ligt eigenlijk voor de hand: vergelijk de analyse van de *longue durée* aspecten van het mediterrane gebied in F. Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Parijs 1949), vooral vol. I, deel 1. Voor onderzoek naar Griekse poleis en hun territorium: Finley 1973.

Literatuur

- Austin; M.M. en P. Vidal-Naquet, *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction* (Londen 1977).
- Aymard, A., 'Le rôle politique du sanctuaire fédéral achéen', in: *Mélanges Franz Cumont* (Brussel 1936) 1-26.
- Bakhuizen, S.C., 'Het ontstaan van territoriale staten in Griekenland: een beperkte terreinverkenning' in: *Hagesteijn* (1980) 38-50.
- Bintliff, J., 'The History of Archaeo-Geographic Studies of Prehistoric Greece, and Recent Fieldwork' in: *Mycenaean Geography*, J. Bintliff, ed. (Cambridge 1977) 3-15.
- Butzer, K.W., 'Context in Archaeology: An Alternative Perspective' in: *Journal of Field Archaeology* 7 (1980) 417-422.
- Cherry, J., 'Generalization and the Archaeology of the State' in *Social Organization and Settlement II*, D. Green, C. Haselgrove en M. Spriggs, ed. (BAR Int. Ser. Suppl. 47 II; 1978) 411-437.
- Claessen, H.J.M. en P. Skalník, ed., *The Early State* ('s Gravenhage en Parijs 1978).
- Cohen, R. en E.R. Service, ed., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution* (Philadelphia 1978).
- Crumley, C.L., 'Toward a Locational Definition of State Systems of Settlement' in: *American Anthropology* 78 (1976) 59-74.
- Ehrenberg, V., *The Greek State* (New York 1969²).
- Finley, M.I., ed., *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (Parijs, etc. 1973).
- Fried, M.H., *The Notion of Tribe* (Menlo Park, Cal. 1975).
- Giovannini, A., *Etude historique sur les origines du Catalogue des Vaseaux* (Bern 1969).
- Giovannini, A., *Untersuchungen über die Natur und die Anfänge der desstaatlichen Sympolitie in Griechenland* (Göttingen 1971).
- Glötz, G., *La cité grecque* (Parijs 1953²).
- Greenhalgh, P.A.L., *Early Greek Warfare: Horsemen and Chariots in the Homeric and Archaic Ages* (Cambridge 1973).
- Gschnitzer, F., 'Stammes- und Ortsgemeinden im alten Griechenland: grundsätzliche Betrachtung' in: *Wiener Studien* 68 (1955) 120-144, eine

- Hagesteijn, R., ed., *Stoeien met staten*, Instituut voor Culturele Antropologie Publikatie no. 37 (Leiden 1980).
- Helm, J., ed., *Essays on the Problem of Tribe*, Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society (Seattle 1968).
- Humphreys, S.C., 'Archaeology and the Social and Economic History of Classical Greece' in: *La Parola del Passato* 106 (1967) 374-400 (= S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* [Londen 1978] 109-129).
- Humphreys, S.C., 'Town and Country in Ancient Greece' in: P.J. Ucko, R. Tringham en G.W. Dimbleby, ed., *Man, Settlement and Urbanism* (Londen 1972) 763-768 (= Humphreys 1978, 130-135).
- Humphreys, S.C., 'Evolution and History: Approaches to the Study of Structural Differentiation' in: Humphreys 1978: 242-275.
- Humphreys, S.C., *Anthropology and the Greeks* (Londen 1978).
- Jeffery, C.H., *Archaic Greece, The City States c. 700-500* (Londen 1976).
- Johnson, G.A., 'Aspects of Regional Analysis in Archaeology' in: *Annual Review of Anthropology* 6 (1977) 479-508.
- Larsen, J.A.O., 'The Early Achaean League' in: *Studies Presented to D.M. Robinson on his seventieth birthday II* (Saint Louis 1953) 797-815.
- Larsen, J.A.O., *Representative Government in Greek and Roman History* (Berkeley 1955).
- Morgan, L.H., *Ancient Society* (Chicago 1877).
- Renfrew, C., 'Space, Time and Polity' in: J. Friedman, M.J. Rowlands, ed., *The Evolution of Social Systems* (Londen 1977) 89-112.
- Robertson, N., 'The Thessalian Expedition of 480' in: *The Journal of Hellenic Studies* 96 (1976) 100-120.
- Roebuck, C.A., 'Some Aspects of Urbanization in Corinth' in: *Hesperia* 41 (1972) 96-127.
- Roesch, F., *Thespiens et la confédération bdotienne* (Parijs 1965).
- Roussel, D., *Tribu et cité, Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique* (Parijs 1976).
- Salmon, P., *Etude sur la confédération béotienne (447/3-386); son organisation et son administration* (Brussel 1976).
- Sanders, W.T. en D. Webster, 'Unilinealism, Multilinealism, and the Evolution of Complex Societies' in: C. Redman, et al., ed., *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating* (New York, Londen 1978).
- Schachter, A., 'La fête des PAMBOIOTIA; le dossier Qpigraphique' in: *Cahiers des Etudes Anciennes* 8 (1978) 81-107.
- Snodgrass, A., *Archaic Greece, The Age of Experiment* (Londen 1980).
- Sordi, M., 'Die Anfänge des Aitolischen Koinon' in: F. Gschnitzer, ed., *Zur Griechischen Staatskunde* (Darmstadt 1969) 343-399.
- Starr, C.G., *The Economic and Social Growth of Early Greece 800-500 BC* (New York 1977).
- Trigger, B.G., 'The Determinants of Settlement Patterns' in: K.C. Chang, ed., *Settlement Archaeology* (Palo Alto, Cal. 1968) 53-78.
- Trigger, B.G., *Time and Tradition: Essays in Archaeological Interpretation* (New York 1978).
- Vidal-Naquet, p., 'Fonction de la monnaie dans la Grèce archaïque' in: *Annales (ESC)* 23 (1968) 206-208.
- Vliet, E.Ch.L., v.d., 'Het ontstaan van Griekse staten: problemen en hypothesen' in: *Hagesteijn* (1980) 75-93.
- Weil, R., *Aristote et l'histoire: essai sur la 'Politique'* (Parijs 1960).
- Wenke, R.J., 'Explaining the Evolution of Cultural Complexity: A Review' in: M.B. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory IV* (New York 1981) 79-127.

II DE VIKINGEN VAN HELLAS - STROOPTOCHTEN VAN DE AETOLIERS,
EEN GRIEKS BERGVOLK

Noten

* Professor dr. H.T. Wallinga, dr. J.N. Bremmer, Bastiaan Bommeljé en Hans Verdonk lasen een eerdere versie van deze bijdrage. Ik dank hen zeer voor de door hen getoonde interesse. Hun opmerkingen bepaalden de uiteindelijke tekst in niet onbelangrijke mate. Voor de gepresenteerde zienswijzen aanvaard ik echter zelf de verantwoordelijkheid.

- 1 Voor de landingen en strooptochten van de Vikingen zie G. Jones, *A History of the Vikings* (Oxford 1968) en R. Zettel, *Das Bild der Normannen und der Normaneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts* (München 1977). Ik dank mijn collega dr. H.B. Teunis voor de verwijzing naar deze twee elkaar aanvullende boeken, waarvan het eerste de Vikingen tegen hun achtergrond in Skandinavië bestudeert, het tweede de activiteiten van de rovende horden preciseert.
- 2 De Aetoliërs, Grieken: Homerus, *Ilias* 11,638-644, Herodotus VI,126-127, Thucydides I,5, Livius XXVII,30,5, XXXIV,24,3.
- 3 Zoals bv. in 220 voor Christus op een Helleens congres in Korinthe verwoord werd met een catalogus van beschuldigingen (Polybius IV,25). Zie ook Livius XXXIV,2-4. Voor het wetteloze, onbeschaafde karakter van het Aetolisch gedrag zie bv. Polyb. IV,67,4. De Macedonische koning Philippus V kon twijfel uiten of bepaalde Aetolische gewesten wel als Helleens konden worden beschouwd (Polyb. XVIII,5,7-8 = Livius XXXII,34,4). In de vijfde eeuw had Euripides de Aetoliërs als *halve barbaren* getypeerd (*Phoenissae* 138). In dezelfde tijd schreef Thucydides dat er verteld werd dat ver in het binnenland wonende Aetoliërs *rauw* vlees aten (III,94,5), een onmogelijkheid. Deze karakterisering plaatste de Aetoliërs buiten de beschaafde wereld van de *gekookt* vlees etende Grieken. De neiging van de Grieken om de zeden en gewoonten van de randvolkeren als omgekeerd aan de Griekse zeden en gewoonten te beschrijven is herhaaldelijk opgemerkt, zie bv. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre* (Parijs 1980). Voor antropologische interpretatie van het Griekse verleden zie o.a. P. Vidal-Naquet, 'Les jeunes: le cru, l'enfant grec et le cuit' in: *Faire de l'histoire, III, Nouveaux objets*, J. Le Goff en P. Nora, ed. (Parijs 1974) 137-168, in gewijzigde vorm herdrukt in P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir* (Parijs 1981) 176-206, en vertaald in: *Myth, Religion and Society, Structuralist Essays* by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet, R.L. Gordon, ed. (Cambridge en Parijs 1981) 163-185, *Recipes for Greek Adolescence*.
- 4 Minder dan een eeuw na het hoogtepunt van de strooptochten schreef Polybius zijn geschiedwerk. Hij was afkomstig van de Peloponnesus, een landstreek waarop de strooptochten zich met hardnekkigheid hadden gericht. Polybius' afschuw loopt als een rode draad door zijn werk (zie ook bv. IX,34,8-11): "*geboren misdadigers*" (II,45,1; vgl. V,107,6-7 en IX,38,6), "*zij leven als wilde beesten*" (IV,3,1; vgl. Livius XXXIV,24,4), "*schurken- en dievengebied*" (IV,29,4). Polybius was in staat over sommige perioden van de Aetolische geschiedenis neutraler te oordelen, zie K.S. Sachs, 'Polybius' Other View of Aetolia' in: *The Journal of Hellenic Studies* 95 (1975) 92-106. Het geschiedwerk van Polybius is onze voornaamste bron voor de Aetolische rooftochten. Ik zal in het algemeen de auteur verder citeren

zonder zijn naam te herhalen.

- 5 Eervolle uitzonderingen zijn Woodhouse, *Aetolia*, Klaffenbach, *Inscriptiones Aetoliae et Flaciliæ*, *Les Aetoliens à Delphes*.
- 6 De studie van H. Benecke, *Die Seepolitik der Aitolier* (Hamburg 1934) wordt algemeen als minder geslaagd beschouwd omdat hierin de Aetolische zeeroverij opgevat wordt als een militair wapen binnen een landelijke politiek in plaats van als een gedragspatroon: Klaffenbach, 'Asylievertrag zwischen Ätolien und Milet', 159, Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* (323-30 av. J.-C.), I, *De la mort d'Alexandre aux événements d'Antiochos III et de Philippe V* (Nancy 1966) 294-297, Gauthier, *Symbola*, 248. Bovendien zullen de Aetolische strooptochten over land - een op zijn minst even frequent verschijnsel als de landingen op vreemde kusten - bij verklaringen betrokken moeten worden. Ormerod, *Piracy in the Ancient World* (1924) is nog steeds een zeer leesbaar boek, met gevoel voor de praktische zijde van het onderwerp. Ziebarth, *Beiträge zur Geschichte des Seeraubs* (1929), 100-117, *Quellenstellen zur Geschichte des Seeraubs* (Anhang I), is bruikbaar als materiaalverzameling.
- 7 Het Kretensische materiaal is verzameld bij P. Brulé, *La piraterie crétoise hellénistique* (Parijs 1978).
- 8 Ik bedank mevr.drs. Y.C. Goester voor haar bereidwilligheid en kunde bij het vervaardigen van deze kaart.
- 9 Deze streek heet Aeolis.
- 10 Xenophon merkte voor het jaar 389 op dat het land voor zowel kleine als grote groepen vijandelijke soldaten ondoordringbaar was (*Hellenica* IV,6,14).
- 11 Evacuatie: Diodorus Siculus XVIII,24,2 (inval vanuit het noorden door de Macedoniërs, 322 voor Christus), XIX,74,6 (inval vanuit het westen door de Macedoniërs, 313 voor Christus). Aanvallen van bovenaf: Thuc. III,97,3-98,2 (Atheense inval vanuit het zuiden, 426 voor Christus), Diod.Sic. XVIII,24-25 (322 voor Christus), Pausanias X,22,6 (inval van de Kelten uit het noorden, 279 voor Christus). De Aetolische krijgers houden zich schuil: Diod.Sic. XVIII, 24 (322 voor Christus), Polyb. V,13,3 (inval van de Macedoniërs vanuit het westen, 218 voor Christus).
- 12 Sneeuw: Diod.Sic. XVIII,25,1-2.
- 13 Voor een fascinerend boek over het bergland als woongebied van de oude Aetoliërs zie Woodhouse, *Aetolia* (1897). Als geen ander oudheidkundige heeft deze auteur het ontoegankelijk gebied gekend. Voor een andere goede beschrijving die op eigen waarneming berust zie A. Philippson, *Die Griechischen Landschaften, Eine Landeskunde* I,2, *Das östliche Mittelgriechenland und die Insel Euboea* (Frankfort 1951) 329-389, II,2, *Das westliche Mittelgriechenland und die Westgriechischen Inseln* (Frankfort 1958) 299-367, 'Die Landschaft Aetolien' (der Aetolische Pindos).
- 14 Zie bv. *Ilias* XI,670-684, *Odyssee* IX,39-63, XIV,230-234; Ormerod, *Piracy in the Ancient World*, 72-74,95,98-99, M.I. Finley, *The World of Odysseus* (2e dr., Londen 1977) 46, P. Walcot, 'Cattle Raiding, Heroic Tradition and Ritual: The Greek Evidence' in: *History of Religions* 18 (1979) 326-351. De Homerische rooftochten stonden onder leiding van hoofdmannen.
- 15 In 199 stroopten op buit beluste Aetoliërs het Thessalische land af (Livius XXXI,41,5,7 en 10). In eerdere jaren hadden Aetoliërs voor strooptochten in Thessalië en Magnesië over het Phthiotische Thebe als uitvalsbasis kunnen beschikken (Polyb. V,99,3-4); daarbij werd gestroopt in drie richtingen: Pharsalos, Larisa en Demetrias.

- 16 Kostbaarheden uit de Artemistempel bij Lousoi: IV, 18,10-12. Zo richtten de overvallen van Vikingen zich vaak op kerken en kldosters.
- 17 Peloponnesische heiligdommen moesten het in het bijzonder ontgelden: de tempel van Artemis te Lousoi bij Kynaitha, eerst overvallen door Timaios (IX, 34,9), later - 219 voor Christus - door Dorimachos en Skopas (IV, 18,10-12 en 19,4; IV, 25,4; buit: tempelbezittingen en heilig tempelvee), de tempel van Posiedon op kaap Taenarum, overvallen door Timaios (IX, 34,9), de tempel van Poseidon in Mantinea, overvallen door Polykritos (IX, 34,10), en de beroemde tempel van Hera bij Argos, overvallen door Pharykos (IX, 34,10).
- 18 E. Schweigert, 'A Decree Concerning the Aetolian League, 367/6 B.C.' in: *Hesperia* 8 (1939) 5-12.
- 19 Ook Polyb. IV, 8,4. Voor een andere Aetolische overval op Pellene zie Polyb. IV, 13,5.
- 20 Sommige hiervan werden in samenwerking met de Korinthische kolonie Kerkyra gesticht.
- 21 Zo functioneerde op de Italische kust van de Adriatische Zee het havenplaatsje Aternum als 'port of trade' voor de volken van de Paeligni, Marrucini en Vestini in de Appennijnen (Strabo V, 4,2,p. 241-242C). De bij zee gelegen Romeinse kolonie Narbo ontwikkelde zich als overslagplaats voor handel met het Keltische binnenland (Diod.Sic.V, 38,5; Strabo IV, 1,12,p. 186C). Voor het begrip 'port of trade' zie K. Polanyi, 'Ports of Trade in Early Societies' in: K. Polanyi, Primitive, Archaic and Modern Economies, G. Dalton, ed. (New York 1968) 238-260.
- 22 Datering: G. Klaffenbach, 'Das Jahr der Kapitulation von Ithome und der Ansiedlung der Messenier in Naupaktos' in: *Historia* 1 (1950) 231-235.
- 23 Het Atheense belang van Naupaktos was maritiem-militair: het bezit van een goede haven op de kust van de Korinthische Golf bij de nauwe doorgang van Antirrhion om de Korinthische vloot te neutraliseren. Naupaktos als Atheense vlootbasis in de Peloponnesische Oorlog (431-404): Thuc. II, 69,1, algemeen; verder II, 80,1,4; I, 83,1-84,4; 90-92, 102,1-103,1; III, 7,3, 69,2, 98,5, 114,2; IV, 13,2, 76-77, 89; VII, 17,4, 19,5, 31,2,4,5, 34, 36,2 - in deze teksten is de stad een vlootbasis bij operaties. Afgezien van de beheersing van de Korinthische Golf werd Naupaktos in de Peloponnesische Oorlog gebruikt als uitvalsbasis voor strooptochten op de Peloponnesische kust (Thuc. IV, 41,2-3). Voor de vijandelijke landingen op de Peloponnesische kust in oorlogstijd zie H.D. Westlake, 'Seaborne Raids in Periclean Strategy' in: *The Classical Quarterly* 39 (1945) 75-84, herdrukt in: H.D. Westlake, *Essays on the Greek Historians and Greek History* (New York 1969) 84-100.
- 24 Bij een experimenteel Utrechts veldonderwijsproject in 1977 werd dit verbindingsnet in grote lijnen op kaart gezet. Dat er in Naupaktos mensen woonden die in het binnenland de weg kenden blijkt uit Thuc. III, 98,1, waar de Naupaktische gids Chromon genoemd wordt; vgl. III, 97,1, de Naupaktiërs als informanten over het binnenland. Het hedendaagse Návaktos - in vroeger eeuwen Lepanto geheten - is een levendig en bedrijvig stadje waar voor de verre omtrek handels- en busverbindingen van het bergland samenkomen.
- 25 De gretigheid waarmee de Aetoliërs naar Oiniadai uitkeken blijkt uit bronnen die handelen over de jaren 217-212; Livius XXVI, 24,6,8 en 11.
- 26 De volgorde van de gebeurtenissen in deze jaren is niet geheel duidelijk. Voor een nieuwe interpretatie zie A.B. Bosworth, 'Early Relations between Aetolia and Macedon' in: *American Journal of Ancient History* 1 (1976) 164-181.

- 27 Het wat westelijker, bij zee gelegen plaatsje Makynia was in 333/2 Aetolisch, zie *Bulletin de Correspondance Hellénique* 23 (1899) 356-357.
- 28 Lerat, *Les Locriens de l'Ouest*, II, 49-66.
- 29 Zie D. Asheri, 'Supplementi coloniarum e condizione giuridica della terra nel mondo greco' in: *Rivista Storica dell' Antichità* 1 (1971) 85-87.
- 30 In 190 was het eiland een basis voor zeerovers die de verbindingen tussen Italië en de Aegeïsche Zee afsneden. De hoofdman van deze Kephallenische piraten was een Spartaan. Livius XXXVII, 13,12.
- 31 Voor de haven van de polis Oiantheia zie IG IX, 1², 3, 717A, r. 4 (vóór het midden van de vijfde eeuw voor Christus). Met een zekere aarzeling is voorgesteld Oiantheia te identificeren met het grote, maritieme nederzettingsterrein Vitrinitsa: Lerat, *Les Locriens de l'Ouest*, I, 198-209. Gezien de goede verbindingen met het Aetolische binnenland via Aigion-Kallipolis (Stroúza-Veloúkhovo) is Vitrinitsa een geschikt verzamelpunt.
- 32 Zie bv. Flacelière, *Les Aetoliens à Delphes*, 198-200, 208, 280, 307-308.
- 33 Voor een ander voorbeeld van Aetolische overvallen op schepen zie Diod.Sic. XXVIII, 1 (205 - 204 voor Christus): met steun van de Macedonische koning Philippus V overviel de Aetoliër Dikaiarchos met een eskader van twintig schepen vrachtaarders in het Aegeïsche gebied. Zie M. Holleaux, 'L'expédition de Dikaiarchos dans les Cyclades et sur l'Helléspont' in: *Revue des Etudes Grecques* 33 (1920), 223-247.
- 34 Zij werden onder leiding van hun aanvoerder Melantas ingezet bij operaties te land. Hun optreden moet opmerkelijk zijn geweest, gezien de neerslag ervan in de geschiedschrijving. Het optreden van dergelijke rovers in vreemde dienst druiste in tegen het Griekse rechtsgevoel. Er werd bitter gesproken van "buit van buit" (XVIII, 4,8); zie F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius* (3 dln., Oxford 1957 - 1979) ad locum.
- 35 Voor prosopografische suggesties over Timarchos zie Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* s.v., 4).
- 36 Ca. 250 werd de Deliërs door de Aetoliërs een decreet van *asphaleia*, veiligheid, gegund (IG IX, 1², 1, 185). Voor de diplomatieke invloed van de Aetoliër Nikolaos van Proscheion in deze jaren op Delos zie Durrbach, *Inscriptions de Délos*, 47-49. Ook Tenos verkreeg *asphaleia* (IG IX, 1², 1, 191).
- 37 IX, 9,10, algemeen.
- 38 Tegen plunderen, *sulan*, kon een gemeenschap of een heiligdom proberen zich te beschermen door een overeenkomst van *a-sul-ia* (asylie). Te eniger tijd verkregen de Lousiaten deze belofte van de Aetoliërs (IG IX, 1², 1, 135). De term *asphaleia*, veiligheid, komt in dit verband ook voor, zie n. 36. Zie verder n. 17.
- 39 In dit gebied - o.a. in zuid-Attika - zijn vele tientallen geïsoleerde, versterkte woontorens bekend; zie bv. L. Haselberger, 'Befestigte Turmgehöfte im Hellenismus' in: *Wohnungsbau im Altertum* Bericht über ein Kolloquium veranstaltet vom Architektur-Referat des Deutschen Archäologischen Instituts (DAI) ... in Berlin vom 21.11 bis 23.11. 1978 (1978) 147-151. Kretensische en - later - Cilicische roverscheppen overvielen de kusten evenzeer als de Aetoliërs (deze laatste niet genoemd in A.W. Lawrence, *Greek Aims in Fortification* [Oxford 1979] 187-188). De hoge torens van dit gebied doen denken aan de hoge torens die in Ierland door de monniken tegen de Vikingen werden gebouwd.
- 40 Zie verder n. 33.
- 41 Voor *isopolitie* zie pp. 33-34.

- 42 Zie de prachtige studie van L. Robert, 'Héraclée et les Etoliens' in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 102 (1978) 477-490.
- 43 Gauthier, *Symbola*, 245-277.
- 44 Algemeen wordt aangenomen dat de in IG II², 844 genoemde roverhoofdman Boukris de Aetoliër Boukris van Naupaktos is: Durrbach, *Inscriptions de Délos*, 49-51, Ziebarth, *Beiträge zur Geschichte des Seeraubs*, 25-26, Klaffenbach, *Inscriptiones Aetoliae*, xix, rr. 100-104, xxii, rr. 41-49. Ormerod, *Piracy in the Ancient World*, 146, n. 2 aarzelt.
- 45 In de Bondgenotenoorlog, 220-217, stonden de Aetoliërs tegenover de Akarnanen, de Macedoniërs, de Epiroten en de Achaeïsche Bond. Voor de Aetoliërs was het mechanisme van de strooptochten, of het oorlog was of vrede, gelijk; zie *Aanhangsel: oorlog en vrede*.
- 46 Roof, Grieks: *harpagē*, bv. IV, 3,3; IV, 6,3; IV, 9,10; Plut., *Leven van Aratys* 31,3; als handeling ook; *agein*, bv. IV, 27,2; XVIII, 5,1; IG IX, 1², 1, 179, r. 19; IG IX, 1², 1, 192, r. 10, r. 12; etc.
- 47 XVIII, 5,1-2; IG IX, 1², 1, 4c, r. 16, r. 19; IG IX, 1², 1, 192, rr. 8-9, r. 12.
- 48 Voor het onverwachte en onverhoedse van de overvallen zie ook IV, 3,9; IV, 5,5; IV, 6,11.
- 49 De *asylie*-verdragen hielden zowel rekening met overvallen op landelijke districten als met overvallen op steden: IG IX, 1², 1, 192 (Teos), rr. 8-9, r. 12; IG IX, 1², 1, 4c (Magnesia-aan-de-Meander), rr. 15-16.
- 50 Phigaleia basis: o.a. IV, 79,6. Ook in de Triphylische vestingstad Lepreon treffen we Aetolische rovers aan (IV, 80,4).
- 51 In deze bases werden de rovers aangepakt: verdreven uit Phigaleia (IV, 79,5-7), uit Lepreon (IV, 80,3-12), uit Alipheira (G.J.M.J. te Riele, 'Le grand apaisement d'Alipheira' in: *Revue Archéologique* /1967/ 212, r. 8, 214, 223-224), uit het Phthiotische Thebe (V, 99, 6-100,7).
- 52 Het "opbrengen van de buit naar de streek waar hij van de hand zal worden gedaan" (*katagein*) is een steeds terugkerende formulering in de bronnen; IV, 6,1; IG II², 844; IG IX, 1², 1, 169A, r. 6, B, r. 5 (Keos); IG IX, 1², 1, 190, r. 3 en r. 4 (Mytilene). Verkoop in Aetolië van een buitgemaakt schip en van de personen aan boord: IV, 6,1.
- 53 "slaven en vee" (IV, 29,6; bij de plundering van Kynaitha); "zij zelf (en hun goederen)", SPAW philos.-hist. Klasse (1937) 156a, r. 7, vgl. r. 9. Voor geld/metaal zie Diod.Sic. XXVIII, 1. Verborgene kostbaarheden: IV, 18,8.
- 54 Zie IG IX, 1², 1, 190, r. 8.
- 55 Zie L. Robert, *Collection Froehner*, I, *Inscriptions grecques* (Parijs 1936) 86-87; tweede eeuw voor Christus.
- 56 *Prostates*: XVIII, 54,8; vgl. IV, 27,2; *hegemon*: IX, 34,8; XVIII, 54,8; vgl. Polyaeus IV, 6,18.
- 57 *Stolos*: XVIII, 54,8.
- 58 Klaffenbach, *Inscriptiones Aetoliae*.
- 59 Elis was in *syngeneia* met Aetolië verbonden. Standbeelden van de *heros* Aitolos "uit Elis" stonden zowel in Elis als in het Aetolische Apollo heiligdom te Thermos (Strabo, X, 3,2-3, pp. 463-464C). Ook Herakleia-aan-de-voet-van-het-Latmos-gebergte was in *syngeneia* met Aetolië verbonden (er was daarnaast isopolitie): Endymion, de heroïsche stichter van Herakleia, gold als vader van de *heros* Aitolos. Dit Herakleia kon daarom als een Aetolische kolonie worden opgevat. Zie n. 42.
- 60 *Oikeiotes*: Chios, SEG II, 258, r. 3, Magnesia-aan-de-Meander, IG IX, 1², 1, 4c, rr. 11-12, Teos, IG IX, 1², 1, 192, r. 3.
- 61 *Philia*: Messene, IV, 3,9, Mytilene, IG IX, 1², 1, 189, r. 2; Magnesia-

- aan-de-Meander, IG IX, 1², 1, 4c, rr. 14-15; Teos, IG IX, 1², 1, 192, r. 4; Keos met Naupaktos, IG IX, 1², 3, 654; algemeen: XVIII, 5,2.
- 62 *Symmachie*: Messene, IV, 3,9, Elis, IV, 5,4; algemeen: XVIII, 5,2.
- 63 In 182 verleenden de Aetoliërs asylie aan de in het binnenland gelegen tempel van Athena Nikephoros te Pergamum (IG IX, 1², 1, 179, rr. 19-21); zie Gauthier, *Symbola*, 268-269. Zie verder n. 55.
- 64 Voor de onderscheidenlijke typen van overvallen zie bv. IV, 25,4: "... dat ze Pylos over zee overvielen, Megalopolis over land".
- 65 Livius XXXIV, 24,4. Er zou een lijst gemaakt kunnen worden van volkeren waar strooptochten een terugkerend gebeuren in het leefpatroon waren. Berg-, woestijn- en eilandvolken lijken in hun arm en geïsoleerd geografisch milieu een veilig thuisgebied te hebben gezeten. In de zevende tot en met de negende eeuw na Christus stroopten zo - naast plundertochten te land - Arabische vloeten de kusten van de Middellandse Zee af. Het is mij niet bekend of er een boek bestaat over strooptochten dat van eenzelfde algemeen karakter is als E.J. Hobsbawn, *Bandits* (2e dr., New York 1981). Voor een overzichtsstudie van roof in het door de Grieken veroverde Perzische Rijk zie P. Briant, 'Brigandage, dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique' in: *Dialogues d'Histoire Ancienne* (DHA) 2 (1976) 163-258. Voor rooftochten vanuit het Alpengebied in Romeinse tijd zie M. Clavel-Lévêque, 'Brigandage et piraterie: représentations idéologiques et pratiques impérialistes au dernier siècle de la république' in: DHA 4 (1978) 17-31. Voor roof in vroege gemeenschappen zie J.N. Bremmer, 'The Suodales of Poplios Valesios' in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47 (1982) 133-147.
- 66 "Want de Aetoliërs waren rovers" (de Suda K 1835). Ook Livius XXXIV, 24,2,3,4.
- 67 We beschikken niet over precieze informatie ten aanzien van de bases van de in de Aegeïsche Zee opererende Aetolische rovers. Het is onbekend of we hier aan Herakleia-aan-de-voet-van-het-Oeta-gebergte en Oost-Lokris mogen denken.
- 68 Er zijn enkele gegevens die er op zouden kunnen wijzen dat Naupaktos met roverij te maken had. Toen de bewoners van Keos op goede voet wilden komen te staan met de Aetoliërs sloten zij een isopolitie-verdrag met de Naupaktiërs (IG IX, 1², 3, 654). Wat betreft Boukris van Naupaktos zie n. 44. In de Peloponnesische Oorlog werden vanuit Naupaktos piratenlandingen uitgevoerd op de Messeense kust (Thuc. IV, 41,2-3).
- 69 Voor het midden van de vijfde eeuw voor Christus opereerden lokale zeerovers vanuit de West-Lokrische kustplaatsen Oiantheia en Chalaion (IG IX, 1², 3, 717A, rr. 3-4).
- 70 De roverhoofdman Boukris viel na zijn overval op Attika terug op de kust van Kreta (IG II², 844).
- 71 De Aetoliërs beschikten over een krijgsmarine (V, 94,8). Voor Kephallenische zeerovers zie n. 30. Met de Aetoliërs gesloten verdragen houden rekening met overvallen op volle zee, p. 27 boven.
- 72 De in n. 67 gesignaleerde lacunes in onze kennis manen echter tot voorzichtigheid. In het asylie-verdrag tussen Milete en Aetolië (SPAW philos.-hist. Klasse /1937/ 156a, r. 13) valt de formulering "... op weg gegaan uit eigen land of van elders" op.
- 73 Ook tegenwoordig gebeurt dat niet.
- 74 In het Griekenland van Thucydides lijkt zelden of nooit iemand een Eurytaan buiten zijn stamgebied ontmoet te hebben. Slechts van horen zeggen weet Thucydides dat de Eurytanen een haast onverstaanbaar Grieks spreken (III, 94,5). Daarmee zijn zij als rand-Grieken getypeerd; vgl. Herodotus VIII, 144, waar taalgelijkheid als een kenmerk van de Hellenen wordt genoemd.

- 75 Slechts in het zuidelijkste gebied van de Apodoten, dat al uitzielt over de Korinthische Golf, lag een kleine polis: Potidania; zie *Pauly-Wissowa Realencyclopädie* s.v. *Poteidania* (G. Klaffenbach).
- 76 "... de meeste Aetoliërs zijn geen Hellenen, want de ethnos van de Aetoliërs en die van de Apodoten ... dat is geen Hellas" (XVIII, 5,7-8 = Livius XXXII, 34,4).
- 77 "... de Aetoliërs, een wilder volk dan men van Grieken verwacht" (Livius XXVII, 30,5).
- 78 *Rauw*: Strabo X, 2,3-4, p. 450C; Diod.Sic. XVIII, 25,1; Livius XXXVI, 30,4. Ook het bergland van Amphilochië was in deze tijd een deel van de Aetolische Bond.
- 79 Een andere, veel verwezenlijkte mogelijkheid was als huurling naar den vreemde te trekken, zie Benecke, *Die Seepolitik der Aitolier*, 33-44, M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques* (2 dln., Parijs 1949-1950) 176-201, 1134-1137. Ook dit bracht edel metaal naar Aetolië (XV, 25,16; Livius XXXI, 43,5-7: goud). Het kwam voor dat beide mogelijkheden (rover, huurling) werden benut: Skopas, Dikaiarchos. Strabo X, 4,10,p. 477C bericht over Kreta dat er een aanzienlijke bevolkingsgroep beschikbaar was voor activiteiten hetzij als huursoldaten hetzij als rovers.
- 80 Voor roof als een productiewijze zie Plato, *Wetten* VII, 823; Aristoteles, *Politika* I,8, p. 1256a, r. 36; Ormerod, *Piracy in the Ancient World*, 59-74.
- 81 Voor de zilveren munten van de Aetoliërs zie R.A. de Laix, 'The Silver Coinage of the Aetolian League' in: *California Studies in Classical Antiquity* 6 (1973) 47-75; voor de wat zeldzamere gouden munten zie F. Scheu, 'Coinage Systems of Aetolia' in: *The Numismatic Chronicle* sixth series 20 (1960), 47-48, Aetolian Gold Coins.
- 82 Het zou niet juist zijn te denken dat de rovers slechts uit de bergdorpen afkomstig waren. De hoofdmannen Nikostratos en Dorimachos, vader en zoon, waren afkomstig uit de polis Trichonion, evenals Skopas. Voor Boukris van Naupaktos zie n. 44.
- 83 Y. Garlan, 'Signification historique de la piraterie grecque' in: *DHA* 4 (1978) 1-16.
- 84 IX, 34,8. Uit de reeks verdragen door de Aetolische Bond met poleis in het Aegeïsche gebied afgesloten - *philia*-, *symbole*- of *asylie*-verdragen - blijkt staatsbemoeienis met de piraterij, op lange afstand.
- 85 Zie ook G.J.M.J. te Riele, 'Le grand apaisement d'Alipheira' in: *Revue Archéologique* (1967) 212, rr. 7-8.
- 86 In onze tijd gaan de spoorweg en de autoweg uit Joegoslavië naar Athene door dit gebied.
- 87 Een naam die zich in de oudheid beperkte tot het middengedeelte.
- 88 Dit blijkt al in de scheepscatalogus van Homerus, *Ilias* II. Afgezien van de Aetolische kustplaatsen van Aeolis aan de zuidflank van de Pindus wordt het gebergte bij Homerus niet geïnventariseerd. Het ten oosten van Aeolis zich ten zuiden van Aetolië uitstreckende landschap West-Lokris kende in ieder geval vanaf ongeveer 500 voor Christus *poleis* (Hecataeus).
- 89 Ook noordelijker woonden roofvolken in de Pindus, zoals de Aithiken (zie het trefwoord *Aithikia* in Stephanus van Byzantium).
- 90 Op de Balkan gold de opvatting "de leegloper wordt er het meest geeerd, de landbouwer het minst; want leven van oorlog en roof is het beste", Herodotus V, 6, gezegd van de Thraciërs.
- 91 B. Keil, 'Εἰρήνη, Eine philologisch-antiquarische Untersuchung' in: *Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig philol.-hist. Klasse* 68,4 (1916).

- 92 J.H. Thiel, *Oud-Grieks oortogsrecht*. Openbare les Rijksuniversiteit Leiden (Groningen en Den Haag 1927). Ik dank Professor H.T. Wallinga dat hij mij op deze laatste twee publicaties attent maakte.
- 93 D. Loenen, 'Polemos, Een studie over oorlog in de Griekse oudheid' in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 16,3 (1953) 75-167.
- 94 E. Schweigert, 'A Decree Concerning the Aetolian League, 367/6 B.C.' in: *Hesperia* 8 (1939) 5-12.

Beknopte literatuurlijst

- Benecke, H., *Die Seepolitik der Aitolier* (Hamburg 1934).
- Durrbach, F., *Choix d'inscriptions de Délos avec traduction et commentaire I, textes historiques* (Parijs 1921).
- Flacelière, R., *Les Aitoliens à Delphes, Contribution à l'histoire de la Grèce centrale au IIIe siècle av. J.-C.* (Parijs 1937).
- Gauthier, Ph., *Symbola, Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy 1972).
- Klaffenbach, G., ed., *Inscriptiones Aetoliae, Inscriptiones Graeciae Septentrionalis* I,1, *Inscriptiones Graecae (IG)* IX (Berlijn 1932).
- Klaffenbach, G., 'Asylieverdrag zwischen Ätolien und Milet' in: *SPAW* philol.-hist. Klasse (1937) 155-159.
- Lerat, L., *Les Locriens de l'Ouest, I, topographie et ruines, II, histoire, institutions, prosopographie* (Parijs 1952).
- Ormerod, H.A., *Piracy in the Ancient World, An Essay in Mediterranean History* (Liverpool en Londen 1924).
- Woodhouse, W., *Aetolia, Its Geography, Topography, and Antiquities* (Oxford 1897).
- Ziebarth, E., *Beiträge zur Geschichte des Seeraubs und Seehandels im alten Griechenland* (Hamburg 1929).

Gebruikte afkortingen

<i>FGrHist</i>	Die Fragmente der Griechischen Historiker (F. Jacoby)
<i>IG</i>	Inscriptiones Graecae
<i>SEG</i>	Supplementum Epigraphicum Graecum
<i>SPAW</i>	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften

III De Romeinse matronen en hun slavinne: mythe en rite van een Romeinse rite of reversal.

Noten

- 1 Deze tekst is mijn geannoteerde bijdrage aan de conferentie "Feesten en andere rituelen" van de Werkgemeenschap Culturele en Sociale Antropologie van Europa, gehouden op 16 en 17 april 1982 te Boekelo. Ik heb de analyse beperkt gehouden tot die elementen die ook voor niet-specialisten van belang zijn.
- 2 W. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte* (2 dln., Berlijn 1875-1877) en *Mythologische Forschungen* (Straatsburg 1884); J.G. Frazer, *The Golden Bough* I-XII (Londen 1907-1915). Voor Frazer zie nu F.M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven/Londen 1981) 77-134. Over Mannhardt is mij geen moderne studie bekend.
- 3 W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley/Los Angeles/Londen 1979) 40, en vooral 161 noot 3.
- 4 Vgl. H.W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londen 1977); H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic* (Londen 1981).
- 5 Vgl. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1903, 3de dr. 1922) en *Themis* (Cambridge 1912, 2de dr. 1927); L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Parijs 1968); K. Meuli, *Gesammelte Schriften* (2 dln., Basel/Stuttgart 1975). Zie ook mijn opmerkingen in *Studi in onore di Angelo Brelich*, G. Piccaluga, ed. (Rome 1980) 67-68.
- 6 Wat betreft het Griekse ritueel zijn de volgende studies maatgevend: A. Brelich, *Paides e parthenoi* (Rome 1969); M. Detienne, *Les jardins d'Adonis* (Parijs 1971); W. Burkert, *Homo Necans* (Berlijn/New York 1972).
- 7 Daar geen van de Romeinse handboeken een volledig overzicht van de betreffende teksten geeft, laat ik die hier volgen: Varro *De Lingua Latina* 6.18; Ovidius *Ars Amatoria* 2.257f.; Plutarchus *Camillus* 33, *Romulus* 29, en *Moralia* 313; Polyainus 8.30; Ausonius *Feriae* 23.9; Macrobius *Saturnalia* 1.11.35 - 40 en 3.2.14; Quercius p. 42; Silvius (CIL I.1), p. 269.
- 8 Ik beperk me tot de handboeken, daar de verdere secundaire literatuur te verwaarlozen is. Zie G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München 1912) 184; K. Latre, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960) 106-107; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (2de dr., Parijs 1974) 301-302.
- 9 Plinius *Naturalis Historia* 15.79: *caprificus ... nunquam maturescens* (de wilde vijgeboom ... die nooit rijpt).
- 10 Zie vooral M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (Oxford 1956) 109-136 en *Order and Rebel Zion in Tribal Africa* (Londen 1963) 110-136; E. Norbeck, 'African Rituals of Conflict' in: *American Anthropologist* 65 (1963) 1254-1279. Zie ook mijn *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton 1983) hoofdstuk 3, noot 143.
- 11 Myron van Priène *FGrHist* 106F2.
- 12 Xenophon *Athenaion Politeia* 1.10. Soortgelijke klachten werden ook in het Amerika van de 18de eeuw geuit ten aanzien van de negers, zie W.D. Jordan, *White over Black, American Attitudes towards the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill 1968) 130.
- 13 Cato *De Agri Cultura* 2.3, 10.5, 59.
- 14 Artemidorus 2.3. Nero vermoemt zich echter door slavenkleding te dragen: Tacitus *Annales* 13.25.
- 15 Voor de slavenkleding in Amerika zie E. Genovese, *Roll, Jordan, Roll* (New York 1974) 550-561; P. Escott, *Slavery Remembered* (Chapel Hill

- 1979) 39f.
- 16 Dio Cassius 16.19.3.
- 17 *Digestae* 47.10.15 § 15.
- 18 Voor de kledij van de *matronae* zie J.P.D. Balsdon, *Roman Women* (Londen 1962) 252-254.
- 19 P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londen 1978) 185.
- 20 K. Meuli, *Gesammelte Schriften* (2 dln., Basel/Stuttgart 1975) I, 33-68.
- 21 Voor melk in het algemeen zie K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer* (Giessen 1914). Voor melk en uitzonderingstoestand zie F. Graf, 'Milch, Honig und Wein' in: *Studi in onore di Angelo Brelich*, G. Piccaluga, ed. (Rome 1980) 209-221.
- 22 Belangrijkste tekst: Macrobius *Saturnalia* 3.20.3. Zie ook J. André, 'Arbor felix, arbor infelix' in: *Hommages à Jean Bayet* (Brussel 1964) 35-46; J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (Parijs 1971) 9-43.
- 23 N.Z. Davies, *Society and Culture in Early Modern France* (Londen 1975) 122f. (met zekere reserves); Burke (boven, noot 19) 202f.
- 24 F. Douglass, *My Bondage and My Freedom* (New York 1855) 253f.; zie ook de subtiële analyse van Genovese (boven, noot 15), 577-579.
- 25 K. Stamp, *The Peculiar Institution* (New York 1956) 368.

IV Emmer, een tarwesoort.

Noten

- 1 Voorbeelden: Ovidius *Fasti* VI, 313; Plinius *Naturalis Historia* (NH) XVIII, 62, XVIII, 83.
- 2 De eerste die op graanresten lette bij opgravingen te Rome is Einar Gjerstad geweest. Hans Helbaek heeft de vondsten voor hem gedetermineerd in E. Gjerstad, *Early Rome* (Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Rom XVII), I (1953), *Stratigraphical Researches in the Forum Romanum and along the Sacra Via*, Appendix 1, 155-157, II (1956), *The Tombs*, Appendix 1, 287-294, III (1960), *Fortifications, Domestic Architecture, Sanctuaries; Stratigraphic Excavations*, Appendix 1, 464.
- 3 Varro *Res Rusticae* I, 63, 1.
- 4 Bedoeld is wat de Engelsen *saddle-quern* noemen.
- 5 Varro *De Lingua Latina* V, 108; Martialis XIII, 8.1-2; Juvenalis XI, 108; XIV, 170-171; Aelius Spartianus *Antonius Geta* V, 8 (*farrata*); Caelius Aurelianus *Chronicae Passiones* II, 105.
- 6 Columella *Res Rusticae* II, 9, 19.
- 7 Plinius, NH XVIII, 83: *Pulte autem non pane vixisse longo tempore Romanos manifestum ...*
- 8 Plinius NH XVIII, 83: *... quoniam inde et pulmentaria hodie dicuntur.*
- 9 Plautus *Mostellaria* 828, *Poenulus* prologus 54.
- 10 Plinius NH XVIII, 20, XVIII, 86; Seneca ad *Lucilium* 119, 3.
- 11 H.N. Jasny, 'The Daily Bread of the Ancient Greeks and Romans' in: *Osiris* 9 (1950) 227-253, geeft er een idee van hoe grof en slecht het dagelijkse brood moet zijn geweest.
- 12 Tibullus I, 1, 7-36; I, 3, 35-48; I, 5, 21-34; I, 7, 29-40; I, 10; II, 1; II, 3.
- 13 Horatius *Epodae* II, 1-4; *Saturae* II, 6, 88; *Odæ* III, 23.
- 14 Valerius Maximus II, 5, 5.
- 15 Horatius *Saturae* II, 6, 88; Valerius Maximus II, 5, 5.
- 16 Servius ad *Aeneidem* I, 337-338.